Hans Heyse

Idee und Existenz

Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg

Gedruckt in der Hanseatischen Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, Hamburg 36 und Wandsbek
Copyright 1935 by Hanseatische Verlagsanstalt Aktiengesellschaft, Hamburg 36 / Printed in Germany

Vorwort

Dieses Buch versucht die Entscheidungen aufzuzeigen, die am Anfang des abendländischen Weltalters stehen, und die dessen innere Dynamik wie im Mittelalter so in der neueren Zeit bestimmen. Aus höchst verschiedenen Lebensgründen entsprungen, manifestieren sie sich in äußerst differenten geistigen Formen, Ideen und Ideologien. Und wenn in den höchsten Augenblicken des gesamtabendländischen Daseins jene innerlich widerspruchsvollen Lebensmächte, wie ihre geistigen Formen, zu gewaltigen Synthesen verbunden zu sein scheinen: so erweisen sich diese als labil, ohne Dauer — als unvermögend, das Auseinanderstreben des geschichtlichen Lebens in zentrifugale Existenzbahnen zu bändigen.

Unter den abendländischen Völkern wird besonders das germanisch-deutsche Volk zum Träger jener Entscheidungen, um damit seine Geschichte in ihrem ideellen und tatsächlichen Wesen zu begründen. So aber ist jenes tiefere Verhängnis des deutschen Lebens zu verstehen, daß es nur in seltenen Augenblicken seinen metaphysischen Sinn zu erfüllen vermochte: kraft ursprünglicher Naturanlage und anvertrautem Erbe zu der heroischen Aufgabe emporgerissen zu werden, aus der eigensten Erfahrung die Wahrheit des Seins und Lebens als schöpferisches Vorbild der Völker in der Wirklichkeit der Geschichte zu vollziehen.

Indem das moderne Leben mit unerbittlicher Folgerichtigkeit die Wesensformen des gesamtabendländischen Daseins zu Ende denkt und zu Ende lebt, wird es aus in ihm selbst gelegener Notwendigkeit von Krisis zu Krisis geführt, zuletzt in die des Weltkrieges gestellt. In seinen zuckenden und hellen Blitzen wird die abgründige und schauerliche Problematik unserer Seins- und Lebensordnungen offenbar. Angeweht von dem Feueratem der letzten Wirklichkeit, dessen unmittelbare Nachbarschaft der Tod ist, fallen von den Menschen alle Hüllen, alle die Wirklichkeit verdeckenden Ideen und Ideologien als wesenlos ab. Die Gewißheit eines neuen Seins und Lebens, das sich neue Ordnungen, Formen und Werte schaffen wird, dämmert herauf. Dies sind die Wurzeln und Triebkräfte

der nationalsozialistischen Bewegung. Und so verstehen wir, daß der letzte Sinn des Umbruchs in der Heraufkunft einer neuen Idee des Geistes als der wahren Form des erneuerten Lebens besteht.

Dieses Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser an den Universitäten Breslau und Königsberg gehalten hat. Es ist persönliches Bekenntnis. Um so ursprünglicher weiß es sich jener Idee verpflichtet, in der die tiefsten Kräfte unseres Seins und unserer Geschichte zum eigentlichen Leben erblühen, in der die tausendjährigen Hoffnungen und Verheißungen des germanisch-deutschen Menschen aufleuchten und kraft der sie Gestalt gewinnen werden: der Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs...

Meinen jungen Freunden, cand. phil. Hadlich und Peters, die die Durchsicht der Korrekturen und die Herstellung des Sachregisters übernommen haben, sage ich auch an dieser Stelle herzlichen Dank. Besonderer Dank für bewiesenes Entgegenkommen gebührt dem Verlag.

Hans Heyse

Königsberg, im April 1935

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort ... 5

§ 1. Einleitung ... 11

Erster Hauptteil: Die Antike (das Griechentum)

§ 2. Die Notwendigkeit eines neuen Zuganges zum Griechentum .. 19

§ 3. Zur griechischen Religion ... 24

§ 4. Zur griechischen Tragödie ... 30

§ 5. Sokrates ... 43

§ 6. Platon ... 57

I. Vom Wesen der platonischen Philosophie ... 57
II. Quelle und Entwicklung ... 60
III. Wahrheit und Wissen ... 61
IV. Wissen und Leben ... 65
V. Wissenschaft und Politik ... 68
VI. Vom Wesen der platonischen Idee ... 71
VII. Wissenschaft und Geschichte ... 76
VIII. Die Lösung des Metheris-Problems ... 78

§ 7. Aristoteles ... 88

I. Gesichtspunkte der Betrachtung ... 88
II. Zur Idee des Wissens ... 90
III. Zur Idee der Ganzheit. Geist und Leben ... 92

§ 8. Über den existenziellen Anspruch und die geschichtliche Wirkung des Griechentums ... 93

Zweiter Hauptteil: Das abendländische Weltalter

Erster Abschnitt: Ursprung und Entwicklung der abendländischen Ideen, Ideologien und der abendländischen geschichtlichen Dynamik

§ 9. Griechentum und Christentum ... 101

§ 10. Grundlinien einer Entscheidung ... 109

§ 11. Das synthetisch-antithetische Verhältnis von Antike und Christentum als grundlegendes Prinzip der abendländischen Geschichte: Augustinus ... 113

I. Der neue Sinn von Idee und Existenz ... 114
II. Der neue Begriff des menschlichen Daseins ... 120

Seite

III. Der neue Begriff der Natur ... 125
IV. Gott, Seele, Welt: der Fundamentalansatz des abendländischen Existenzbewußtseins ... 126
V. Der neue Geschichtsbegriff ... 128

§ 12. Transzendenz und Immanenz ... 131
I. Allgemeines ... 131
II. Die Formen des Transzendenz-Immanenz-Problems ... 135

§ 13. Das Transzendenz-Immanenz-Problem als Grundlage der thomistischen Philosophie ... 138
I. Form und Sein. Idee und Existenz als im Transzendenz-Immanenz-Problem begründet ... 138
II. Vom Wesen der Existenz ... 142
III. Die Grundlagen des thomistischen Geschichtsbegriffs ... 144
IV. Ausblick ... 146

§ 14. Die Umgestaltung des Transzendenz-Immanenz-Problems und der Ursprung des modernen Zeitalters ... 148
I. Das Problem ... 148
II. Anschauliche Beispiele ... 148
III. Begriffliche Formulierung ... 151
IV. Zusammenfassung ... 155

Zweiter Abschnitt: Das moderne Zeitalter als Ausdruck gesamt-abendländischer Ideen und Ideologien

A. Die Umgestaltung der Idee des natürlichen Kosmos durch die moderne Naturwissenschaft, und die Konsequenzen für das moderne Existenzbewußtsein und die moderne Existenz

§ 15. Das „natürliche System der Geisteswissenschaften" ... 158
I. Das Problem ... 158
II. Die Prinzipien der Naturwissenschaft ... 160
III. Die Prinzipien der modernen Naturwissenschaft und die Probleme der Neuordnung der Gesellschaft ... 162
IV. Zusammenfassung und Erläuterung durch geschichtliche Beispiele ... 165
V. Der deutsche Idealismus als Episode ... 167
VI. Das „natürliche System" und die reformatorische Religiosität ... 170

§ 16. Die metaphysischen Grundlagen des „natürlichen Systems". ... 173
I. Geschichtliche und Wesenszusammenhänge ... 173
II. Existenzielle Begründung ... 176

B. Die Umgestaltung der Idee des menschlichen Daseins durch die konstruktiv-idealistischen und durch die psychologisch-empiristischen Philosophien. Ihre Konsequenzen für das moderne Existenzbewußtsein und die moderne geschichtliche Existenz

§ 17. Umgrenzung des Problems ... 178

§ 18. Die konstruktiv-idealistischen Philosophien ... 180
I. Die Richtung der Untersuchung ... 180
II. Descartes ... 180

Seite

III. Fichte und der Neukantianismus ... 184
IV. Allgemeine Bedeutung der geschilderten idealistischen Systeme ... 188

§ 19. Die psychologisch-empiristischen Philosophien ... 191
I. Locke, Berkeley, Hume ... 191
II. Allgemeine Bedeutung der geschilderten psychologisch-empiristischen Systeme ... 197

§ 20. Der gemeinsame Horizont und die gemeinsamen existenziellen Grundlagen der idealistisch-konstruktiven- und der psychologisch-empiristischen Philosophien ... 199
I. Geschichtliche und Wesenszusammenhänge ... 199
II. Existenzielle Begründung ... 203

C. Die Umgestaltung des religiösen Bewußtseins (der Idee des Daseins Gottes) durch die reformatorische Religiosität, die mystisch-pantheistischen und idealistisch-spekulativen Strömungen. Ihre Konsequenzen für das moderne Existenzbewußtsein und die moderne geschichtliche Existenz

§ 21. Umgrenzung des Problems ... 207

§ 22. Die reformatorische Religiosität ... 207
I. Ursprung und Wesen ... 207
II. Die existenziellen Grundlagen ... 214

§ 23. Die Mystik und der mystische Pantheismus ... 219
I. Die Mystik ... 219
II. Der mystische Pantheismus ... 220
III. Zur Bedeutung des mystischen Pantheismus ... 222

§ 24. Hegel ... 223
I. Das Problem ... 223
II. Die Urkonzeption der hegelschen Philosophie ... 224
III. Hegels Interpretation des Christentums ... 231
IV. Die hegelsche Idee des Geistes und die Antike ... 233
V. Zur Idee des Volksgeistes ... 236
VI. Die Grundproblematik der hegelschen Philosophie ... 238
VII. Ausklang ... 242

Dritter Abschnitt: Die Krisis des abendländischen Weltalters

§ 25. Zusammenfassung der geschichtlichen und systematischen Prinzipien der bisherigen Untersuchungen ... 246

Dritter Hauptteil: Der neue Sinn von Idee und Existenz, Geist und Leben

§ 26. Die Entwicklung des Problems ... 257

§ 27. Die existenziellen Grundfragen ... 259

§ 28. Zur Metaphysik der Existenz ... 263

Seite

§ 29. Die Metaphysik der Existenz und die Idee der Zeit ... 269
I. Einleitung ... 269
II. Die griechische Idee der Zeit ... 270
III. Grundlagen der abendländischen Idee der Zeit ... 272
IV. Die „Gegenwart" als Ursprungsprinzip der Zeit ... 277
V. Zeit und Raum ... 280

§ 30. Zur Überwindung der Subjekt-Objekt-Relation ... 284

§ 31. Freiheit und Notwendigkeit ... 288

§ 32. Die Philosophie der Krisis ... 292

§ 33. Philosophie und Politik ... 295

§ 34. Das Wesen der Philosophie und die Idee der Wissenschaft ... 301
A. Metaphysische Wesensfragen ... 301
I. Die Grundwerte ... 301
II. Die Grundwerte und die Philosophie ... 302
III. Die Idee der Ganzheit als existenzielles Urprinzip ... 305
IV. Das Heldische als Urwesen des Geistes ... 306
V. Von der deutschen Berufung ... 306
B. Zur Idee der Wissenschaft ... 307
VI. Das Ganze und das Einzelne ... 307
VII. Die „kopernikanische Wendung" ... 308
VIII. Der metaphysische Ursprung der Logik ... 312
IX. Der metaphysische Ursprung des geschichtlichen Denkens ... 315
X. Der metaphysische Ursprung der Mathematik ... 315
C. Die Aufgaben der deutschen Universität ... 317
XI. Die Erneuerung der Philosophie und Wissenschaft ... 317
XII. Die Schicksalsfrage der deutschen Universität ... 319
XIII. Die Reichsuniversität ... 321

§ 35. Idee und Existenz in der Kunst ... 322
I. Vom Wesen der griechischen und germanisch-deutschen Kunst ... 322
II. Der Parzival Wolframs von Eschenbach ... 325
III. Shakespeares Hamlet ... 326
IV. Hölderlin ... 330

§ 36. Die Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs ... 341
I. Metaphysische Grundfragen ... 341
II. Ursprünge und Verheißungen ... 345
III. Das Gesetz der Geschichte ... 351

Register ... 355

§ 1. Einleitung

Wir versuchen in diesen einleitenden Erwägungen einige vorläufige Sätze über das Wesen der Begriffe Idee und Existenz aufzustellen.

Wir verstehen unter Idee allgemein die wahren Formen des Seins und in einem besonderen Sinne die wahren Formen des menschlichen Daseins und Existierens. Wir verstehen unter Idee in dieser letzteren, ausgezeichneten Bedeutung die wesensmäßigen Ordnungsformen, die ursprünglichen Werte und Wertordnungen, in denen und gemäß denen wahres menschliches Existieren sich vollzieht.

Wir verstehen also unter Idee etwas anderes als zumeist die moderne Philosophie und die von ihr abhängige moderne Wissenschaft. Wir verstehen unter Idee keine seinsferne, seinsfremde, abstrakte Norm: sondern wir begreifen die Idee als den ursprünglichsten Ausdruck der Seins- und Existenzordnung selbst.

Freilich müssen wir sofort entscheidende und grundlegende Bestimmungen hinzunehmen.

Wenn wir sagten, die Idee — in einem ausgezeichneten Sinne — sei der ursprünglichste Ausdruck der Ordnung, der Wertordnung, der Formen des menschlichen Existierens: so bedeutet das nicht, die Idee sei die Form des menschlichen Existierens als eines für sich bestehenden, isolierten oder auch nur isolierbaren Moments des Seins — des souveränen, aus sich heraus und durch sich existierenden „Ich". Das „Ich" als Ursprung der Philosophie und der Idee, als Maß und Norm alles Seins ist eine Fiktion, von der in der neueren Zeit mehrere Jahrhunderte gezehrt haben. Diese Fiktion, die auf allen Gebieten des Daseins und Existierens zu fundamentaler Bedeutung gelangt ist, werden wir von ihren letzten prinzipiellen und geschichtlichen Wurzeln her freilegen und zerstören.

Im gegenwärtigen Zusammenhang, in dem wir den äußersten Kreis beschreiben, um das Thema unserer Untersuchungen in den Blick zu bringen, genügen folgende Bestimmungen. Wir fassen von vornherein das menschliche Dasein, die menschliche Existenz nicht als ein für sich bestehendes, vereinzeltes Moment des Seins, sondern wir begreifen das mensch-

liche Dasein und Existieren in seinem unzerreißbaren und unauflöslichen Zusammenhang mit dem Sein schlechthin. Der Zusammenhang des menschlichen Daseins mit dem Sein im Ganzen stellt sich dar als das Erfahren der Urgewalten des Seins, deren tief verborgene Ordnung mit der der menschlichen Existenz zugleich in der Idee der Form, in der Idee offenbar wird.

Freilich, diese innerste und unteilbare Verbundenheit der menschlichen Existenz mit dem Sein schlechthin ist — wenigstens dem modernen Bewußtsein — nicht unmittelbar gegeben. Sie ist in einem tieferen existenziellen Sinne jahrhundertelang unsichtbar und unwirksam gewesen. Sie erreicht ihre Macht und Gewalt etwa in jenen Augenblicken der Existenz, in denen die Begegnung mit anderem Leben sie im Innersten erschüttert und neue Räume öffnet — in jenen Krisenstunden, in denen ein Mensch, eine Nation, vor das Sein oder Nichtsein gestellt, von dem Blitz der Ganzheit durchzuckt wird und diese Ergriffenheit als letzte, jedes Opfer heischende und rechtfertigende Bindung (religio) an das Urgesetz des Seins und Lebens erfährt.

Diese Bindung an das Urgesetz des Seins und Lebens ist metaphysisch. Sie begründet — über alle künstlichen Trennungen der modernen Wissenschaft hinweg — zugleich und als innere Einheit die natürliche und die geschichtlich-kulturelle Wesenheit eines Volkes. Sie offenbart sich zutiefst in der Geschichte, in der darum das Metaphysische des Seins und Lebens aufbricht. Hineingebannt in den allgewaltigen Strom der Zeit, ständig bedroht von der Übergewalt innerer und äußerer Schicksale, hat ein Volk — hat ein Mensch in einem stellvertretenden Wissen für ein Volk in jedem Augenblick die Formen der Seins- und Existenzordnung neu zu erobern und zu erkämpfen. In Kampf und Opfer wird die Idee als Ausdruck einer wesenhaften Ordnung gewonnen. Das ist kein Zufall, nicht etwas, was auch anders sein könnte, sondern tiefstes, tragisches Lebensgesetz des menschlichen Daseins. Nur dem einsatzbereiten, opferbereiten Dasein brechen die Tiefen des Seins und des Lebens auf. Wir werden sehen, daß einzig und allein auf diesem Grunde eines heroischen Existierens nicht nur die Idee, die Idee des Geistes, sondern selbst Wissenschaft als „theoretisches" Phänomen möglich wird.

Wir haben die Idee bezeichnet als Ausdruck der wahren Ordnungsformen, Wertordnungen des menschlichen Existierens — des menschlichen Daseins in seinem Zusammenhang mit dem Sein schlechthin.

Wir unterscheiden nunmehr Ideen und Ideologien. Wir bezeichnen als Ideologien die Formen, Wertordnungen bzw. Wertillusionen, die nicht die wahre Ordnung und das tiefste Wesen des Existierens, die also nicht die echte Wirklichkeit des Existierens darstellen, sondern Ausdruck einer unwahren, bruchstückhaften Scheinexistenz sind. Es wird eine unserer wichtigsten Aufgaben sein, die modernen Ideologien, die der modernen Philosophie und Wissenschaft, ja fast allen Gebieten des Lebens zugrunde liegen, und die die Wahrheit und Wirklichkeit unseres Existierens verdecken, von ihren Ursprüngen her zu verstehen, um sie aufzulösen, damit wir frei werden zu dem, was wir in Wahrheit sind.

Blicken wir auf die bisherigen Erörterungen zurück, so gewinnen wir aus ihnen eine Einsicht, deren tieferer Sinn und deren Tragweite allerdings erst aus dem Ganzen dieser Untersuchungen offenbar werden wird. Dieses Miteinander von Idee und wahrer Existenz, Ideologie und unwahrer Existenz, läßt in einem ersten Sinne die Einsicht aufleuchten, daß es das Wesen des Menschen ist, in der Wahrheit wie in der Unwahrheit zu existieren. Tiefer und weiter gefaßt: der Mensch ist vor die beiden Grundmöglichkeiten gestellt, das Gesetz des Seins, die wahre Seins- und Existenzordnung unter Aufbietung aller Wachheit, Einsatz- und Opferbereitschaft zu vollziehen — oder in der Verkennung, Verletzung, Mißachtung der wahren Seins- und Existenzordnung unterzugehen. Dies ist das Urgesetz, das über die menschliche Geschichte verhängt ist: dieses Urgesetz ist das ewige Thema der Weltgeschichte. Zwei Völker oder Völkergruppen sind es vornehmlich, die in diesem Urgesetz das Wesen ihres Existierens zu suchen unternehmen. Zunächst die uns natur- und wahlverwandten Griechen, deren Philosophie, Kunst, Religion und damit zugleich geschichtliches Dasein hierauf beruht, ja, die es in allen Manifestationen ihres Geistes und Lebens zum Ausdruck bringen. Sodann die germanisch bestimmten Völker, unter diesen zutiefst das deutsche Volk. Wir werden sehen, daß in den großen und entscheidenden Krisen unseres Volkes jenes Gesetz, die griechisch-germanische Schicksalsidee, immer wieder zum Durchbruch kommt, trotz aller verdeckenden und verdunkelnden fremden Ideologien.

Fassen wir diese vorläufigen Erwägungen zusammen!

Zunächst: die Idee ist keine abstrakte Norm, die theoretisch zu ergrübeln oder zu erdenken wäre. Sie ist in dem geschilderten Sinne Ausdruck und Form des Existierens selbst. Sie ist so tief, als das Existieren, dessen Ausdruck und Form sie ist, in Einsatz, Verantwortung und Opfer seine Tiefe

und damit seine Kraft beweist. Philosophieren und Leben sind von der Wurzel her vereinigt. Philosophie in diesem strengsten Sinne ist nun aber — wie wir genauer erweisen werden — nicht ein „allgemeinmenschliches" Problem, sondern sie ist die Wesensform und die Werthaltung eines höchsten, durch Geburt und Erbe, Zucht und Züchtung, Geschichte und Schicksal bestimmten Typus Mensch. Weil jenes tiefste Wesen der Philosophie und Wissenschaft, die ursprüngliche und wurzelhafte Einheit von Logos und Bios, Idee und Existenz verloren gegangen ist, sind Philosophie und Wissenschaft „allgemein", das ist lebensfremd und abstrakt geworden. Von jener Grundlage aus werden wir die Erneuerung der Idee der Philosophie und der Wissenschaft versuchen.

Sodann: wir werden diese Aufgabe nicht abstrakt oder konstruktiv in Angriff nehmen, sondern in dem Versuch einer letzten und tiefsten Erfassung unseres Lebens und unserer Situation selbst. Unser Thema ist nicht die Idee und das Wesen von Geschichte „überhaupt" und ebensowenig die Erörterung allgemeiner, „allgemeinmenschlicher" Ideen oder Ideologien, sondern die Idee als Problem der Ordnung und Neuordnung unseres deutschen geschichtlichen Existierens, die Gewinnung unserer eigenen, deutschen Formen und Werte des Existierens im Einklang und im Zusammenhang mit den ewigen Ordnungen des Seins. Der Gedanke dieser Ordnung und Neuordnung kündet sich überall an: in der Idee einer neuen Volksordnung, einer neuen wirtschaftlichen und politischen Ordnung. Und endlich — das betrachten wir als die eigentliche Aufgabe dieser Untersuchungen — in einer von Grund auf erneuerten Idee des Geistes, der Philosophie und der Wissenschaft. Wir versuchen in diesem Sinne die Idee der Revolution vorzutragen in das Zentrum des deutschen Menschen: als Kritik und Auflösung scheinbarer, überkommener Werte und Wertordnungen, und zugleich als Versuch der Freilegung der Idee, das heißt der wahren Werte und Wertordnungen unseres deutschen Daseins. Wenn der deutsche Mensch hiervon in seinem Innersten ergriffen wird, wenn ihm das Bewußtsein der Aufgabe einer tieferen und radikaleren Ordnung und Wertordnung seiner gesamten Existenz von dem Mittelpunkt des Lebens her aufdämmert und aufgeht: dann hat die Achse der Weltgeschichte sich gedreht, dann beginnt ein neues Zeitalter. In diesem Sinne aber umschreiben wir das Thema unserer gesamten Untersuchungen dahin, daß wir unerbittlich und bis in die letzten Konsequenzen hinein fragen: „Was ist deutsch?" Das aber heißt: wir stellen die Frage nach dem Wesen der Idee und Wirklichkeit des Reichs.

Wir gehen davon aus, daß unsere gegebene deutsche geschichtliche Situation bei aller Eigenständigkeit durch den Horizont der abendländischen Geschichte entscheidend mitbestimmt ist. Während für große und bedeutsame Epochen die deutsche und abendländische Geschichte identisch sind, beginnt sich die deutsche Geschichte nunmehr zumindest aus den modernen, spezifisch abendländischen Ideen bzw. Ideologien zu lösen, um in einer neuen Rückwendung, in einer neuen Besinnung auf sich selbst ein neues Geschichts- und Existenzbewußtsein zu bilden. Dies letztere ist die Aufgabe, die uns vom Schicksal gestellt ist, mit der wir stehen oder fallen. Wir sehen beides: die großen Möglichkeiten und Verheißungen, die uns mit dieser Schicksalsaufgabe gegeben sind — wie die Gefahren und das Unheil, die uns aus ihrem Verfehlen erwachsen. Und weil wir beides sehen, hängen wir an jener Aufgabe mit heißem Herzen und geistiger Wachheit, mit unserer ganzen Gläubigkeit — hoffend, und das heißt kämpfend, daß aus diesem Ringen die Erneuerung unseres eigenen Daseins wie der Welt hervorgehen wird.

Von diesen Erwägungen aus suchen wir den Inhalt und das Thema unserer Untersuchungen folgendermaßen zu umschreiben.

Der Horizont des abendländischen Geschichtsbewußtseins und der abendländischen Geschichte wird bestimmt durch zwei große geschichtliche Prinzipien, die die Quelle fast aller abendländischen Ideen und Ideologien sind: Antike und Christentum. Beide Mächte sind wesentlich in ihrer Verknüpfung und Entgegensetzung, in ihrer Synthesis und Antithesis zur Wirksamkeit gelangt. In dieser Form bestimmen sie innerhalb des abendländischen Weltalters das Wesen unserer deutschen Geschichte, das sich manifestiert in der *Idee und Wirklichkeit des Reichs* — und zwar ebensosehr im mittelalterlichen wie im bismarckischen Reich. Beide Formen oder Phasen der Idee des Reichs sind viel näher verwandt und verbunden, als uns zumeist bewußt ist. Eben darum stellen wir diesen Manifestationen der einen *abendländischen* Reichsidee, zunächst in geschichtlicher Besinnung, neue Grundformen und Grundwerte entgegen, in denen ein ursprünglichstes Wesen, eine Urform der Idee des Reiches sichtbar wird — das Griechentum. In der Erfassung dieser umfassenden Zusammenhänge wird uns *zugleich* in demselben Akte der Besinnung das Problem und das Wesen der Urgründe und Urwerte offenbar, auf denen sich unsere Existenz aufbaut und aufbauen wird — die Idee und Wirklichkeit des neuen Reiches.

Aus solchen Erwägungen versuchen wir daher in einem ersten Hauptteil, uns der Grundformen und Grundwerte des griechischen Daseins zu

bemächtigen — das heißt, am Paradigma des Griechentums des Wesens und des Verhältnisses von Idee und Existenz in einem ursprünglichen Sinne inne zu werden.

In einem zweiten Hauptteile schildern wir die Verknüpfung und Entgegensetzung von Antike (Griechentum) und Christentum, um damit die entscheidenden Grundlagen der abendländischen — mittelalterlichen und modernen — Ideen und Ideologien, und das bedeutet zugleich der abendländischen Existenz zu gewinnen. Wir werden auf dieser Grundlage ganz besonders das Wesen der modernen Ideen und Ideologien, die auch in Deutschland in weitestem Ausmaße zur Herrschaft gelangt sind, von ihrer Wurzel her freilegen und auflösen. Wir werden ihre innere existenzielle Logik bis in die letzten Konsequenzen, das heißt bis in die Katastrophe verfolgen — um so zu verstehen, was Nietzsche meint, wenn er ausruft: „Wir haben . . . neue Werte nötig!"

Auf dem Grunde dieser Analysen und Darlegungen werden wir im dritten Hauptteil versuchen aus dem Mittelpunkt unseres deutschen Daseins nicht bloß in einer Anlehnung, sondern in einer wahrhaften Überwindung der modernen Ideologien zur Idee unserer deutschen geschichtlichen Existenz vorzudringen.

Die Einheit von Idee und Existenz, die Bindung (religio) der Existenz an das Urgesetz des Seins und Lebens selbst — das aber *ist das Wesen des Reichs*. Deshalb bildet dieses religiöse und metaphysische Urproblem, das heißt diese tiefste geschichtliche Schicksalsaufgabe der Deutschen, den Mittelpunkt dieser gesamten Untersuchungen.

Erster Hauptteil

Die Antike (das Griechentum)

§ 2. Die Notwendigkeit eines neuen Zuganges zum Griechentum

Wenn wir fragen: worin besteht der eigentliche Wert des Griechentums für die abendländische Geschichte, wie für uns — so sind die bekanntesten Darstellungen und Erörterungen dieser Frage nicht um eine Antwort verlegen. So wichtig und bedeutungsvoll die griechische Religion, Kunst, Staatslehre sind, herrschend geworden sei das Griechentum — so sagt man — vornehmlich durch seine Philosophie und Wissenschaft.

Dem griechischen Denken — so wird ausgeführt — entstammt das Wort wie der Begriff der Philosophie, entspringen die Grundprobleme der Philosophie, um von hier aus in die gesamte abendländische Geistesgeschichte einzugehen. Im Griechentum entstehen typische Grundhaltungen der Philosophie, die in der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte immer wiederkehren: etwa der Eleatismus und der Heraklitismus — die Welt interpretiert als ewiges Sein oder als ewiges Werden; Mechanismus und Teleologie — die Welt begriffen unter der Form der kausalen Notwendigkeit oder der organischen Zweckmäßigkeit; Platonismus und Nominalismus — die Ideen als die das Sein und Geschehen regierenden Prinzipien oder als bloße Gedankengebilde, Fiktionen . . . Ferner — so wird weiterhin ausgeführt —: die Griechen sind die Entdecker der Wissenschaft, der Idee der Wissenschaft. Sie haben nicht nur in der Begründung der Logik die Grundformen des wissenschaftlichen Denkens, sondern zugleich die fundamentalsten Begriffe der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften entwickelt.

Kurz — so versucht man alle diese Erwägungen zusammenzufassen — die Griechen sind die ersten theoretischen Menschen. Sie erkennen um der Erkenntnis willen, um freilich dann auch das Erkannte, wie man sagt, auf das Leben anzuwenden. Sie entdecken den Begriff der „Theorie", der sich ihnen darstellt als Philosophie und als Wissenschaft.

Hiermit haben wir die Ebene bezeichnet, auf der die Frage, von der wir ausgingen, zumeist und fast ausschließlich gestellt und beantwortet wird. Die Philosophie und die Wissenschaft, als selbständige in sich ruhende

theoretische Gebilde, stellen als solche — das ist die allgemeine Überzeugung — einen Grundbestand des abendländischen Kulturlebens dar. Um dieses wirklich, das heißt geschichtlich zu begreifen und zu verstehen, muß man also — das ist das durchaus folgerichtige Ergebnis — auf das Griechentum zurückgehen.

Es sei nun gleich und von vornherein betont, daß diese Zusammenhänge richtige Einzelheiten enthalten. Aber — so fragen wir dagegen — befriedigt uns diese Auskunft? Verbirgt sich nicht in ihr eine Problematik, die wir deutlich spüren, und die durch jene Auskunft nicht zu bannen und und nicht zu beschwichtigen ist? Worin besteht denn die Grundlage, auf der jene Antworten auf unsere Frage gegeben werden? Worin besteht der tiefere Sinn jener Antworten?

Er besteht offenbar darin, daß die abendländische Idee der Philosophie, der Wissenschaft, des Geistes — genauer die moderne Idee der Philosophie, der Wissenschaft, des Geistes als ein durch sich selbst evidentes Prinzip, als ein selbstverständlicher Wert vorausgesetzt wird, den es in seiner geschichtlichen Genesis zu verfolgen gilt. Aber ist nicht eben die Evidenz dieses Prinzips und die Selbstverständlichkeit dieses Wertes der modernen Idee der Philosophie, der Wissenschaft, des Geistes von den verschiedensten Seiten her in Frage gestellt? Am nachdrücklichsten von unserer geschichtlichen Existenz selbst, die uns die Frage aufzwingt, in welcher Beziehung Philosophie und Wissenschaft, als spezifischer Ausdruck des modernen Geistes, zu den Problemen unseres geschichtlichen Daseins stehen, in denen es wirklich um Sein oder Nichtsein geht? Sind sie nicht fast bedeutungslos? Und wird damit nicht die griechische Philosophie und Wissenschaft, als die Grundlage aller Philosophie und Wissenschaft, in diese Problematik hineingerissen?

Hiermit stoßen wir auf den letzten Kern der schärfsten Angriffe, die heute gegen die griechische Philosophie und Wissenschaft, damit gegen das Griechentum erfolgen. Der Geist (νοῦς), der durch die griechische Philosophie und Wissenschaft geformt ist, ist — so sagt man — ursprünglich und wesensmäßig ein theoretisches Gebilde und endet daher notwendig im Intellektualismus. Der Geist — so fügt man hinzu — ist in Wahrheit „heiliger Geist", und das bedeutet in letzter Konsequenz: die Theologie muß an die Stelle der Philosophie treten. Versuchen wir, den Kern aller dieser Auffassungen noch weiter zu enthüllen und noch radikaler zu packen!

Wir müssen davon ausgehen, daß in der Tat Philosophie und Wissenschaft als die charakteristischen Ausdrucksformen des modernen Geistes

theoretische Gebilde sind. In diesem Sinne werden sie begründet aus dem reinen Willen zur Erkenntnis und beanspruchen primär Erkenntnis um der Erkenntnis willen zu sein — was freilich nicht auszuschließen braucht, wie es die Technik beweist, daß das Erkannte „praktisch" verwertet wird. Aber das Entscheidende ist, daß eine tiefe Kluft aufgerissen wird zwischen der Theorie als Theorie und den Problemen, Nöten und Kämpfen, die die „nichttheoretische", „atheoretische" Sphäre des eigentlichen Lebens, des Existierens erfüllen und beherrschen. Worin besteht — nach dieser Auffassung — im Unterschied zur theoretischen Sphäre das Wesen dieser anderen „atheoretischen" Sphäre, eben das Wesen des Lebens, des Daseins, des Existierens? Ihr Wesen besteht — so etwa drückt Max Weber den Unterschied der beiden Sphären aus — nicht in der Theorie, sondern in der Entscheidung, der Tat, zu der aufgerufen wird durch die Verkündigung, die Prophetie, den Glauben.

Was bedeutet letztlich — so fragen wir — diese Trennung von Wissenschaft und Leben, Philosophie und Dasein, Idee und Existenz? Wir sehen in ihr nicht erst ein Ergebnis der neueren und neuesten Philosophie und Wissenschaft — die Gründe dieser Anschauungen und Formulierungen liegen tiefer. Besteht denn jene Trennung auch in der Antike, im Griechentum?

Wir antworten darauf — und werden diese Antwort im Laufe unserer Untersuchungen zum Griechentum begründen: im Griechentum besteht diese Trennung von Theoretischem und Atheoretischem, Philosophie und Leben, Logos und Bios, Idee und Existenz nicht. Das bedeutet: die Idee der Philosophie und des Geistes im Griechentum ist von der modernen Idee der Philosophie und des Geistes fundamental verschieden. Die griechische Idee der Theorie (θεωρία) und die moderne Idee der Theorie — so können wir in kurzer Zusammenfassung sagen — sind durch Abgründe getrennt.

Ehe wir nun dem Sinne der griechischen Theorie, das ist der unauflöslichen Einheit von Philosophie und Leben, Idee und Existenz, nachgehen, erheben wir die Frage: worauf beruht denn jene folgenschwere Umwandlung und Umwertung des Begriffs der Theorie, letztlich der Idee der Philosophie, der Wissenschaft und des Geistes? Das bedeutet zugleich: worauf beruht das Wesen jener modernen Auffassung, die wir vorhin schilderten?

Sie ist keineswegs — so wurde schon gesagt — ein Ergebnis der neueren Zeit oder gar der Gegenwart. Sie ist so alt wie das Weltalter, in dem wir

leben — der christlich-abendländische Aion. Wir werden in eingehenden Untersuchungen aufweisen: wie in dem Einbruch der christlichen Welt, als einer neuen Existenzordnung, die griechische Welt als Ausdruck der griechischen Existenzordnung zwar nicht schlechthin verneint, aber tiefgreifend umgewandelt und umgewertet wird — wie die Maßstäbe und die Leitfäden dieser Umwandlung und Umwertung zwar verborgen, aber darum nicht unwirksam sind, wie sie durch die ganze abendländische Geschichte hindurch bis heute gültig bleiben, dergestalt, daß das Wesen des Griechentums uns in einem höchsten Maße unbekannt geblieben ist. Was wissen wir vom Griechentum?

Im gegenwärtigen Zusammenhang richten wir unser Nachdenken auf die Umwandlung und Umwertung eines einzigen Begriffs, dessen abgründig tiefe Bedeutungsveränderung für die Gesamtverwandlung und Gesamtumwertung paradigmatisch ist — *eben auf den Begriff der Theorie*. Die christliche Verkündigung entwertet den *griechischen Begriff der Philosophie* als die „Weisheit dieser Welt", kurz, die Theorie, zugunsten des neuen Begriffs des *Glaubens*, der in der griechischen Philosophie, etwa bei Platon, eine sekundäre und geringe Bedeutung besitzt. Die radikale Umwandlung und Umwertung dieser Begriffe ist ein erhellendes Beispiel für den gesamten Umwandlungs- und Umwertungsprozeß der Antike durch das Christentum. Diese Zusammenhänge, deren Wesen und Konsequenzen so gut wie niemals erkannt und erforscht sind, deren Grundlagen in eingehenden Analysen aufgedeckt werden sollen, sind nun entscheidend für den christlich-abendländischen, und eben damit zugleich für den modernen Philosophiebegriff. Es ist im eigentlichen Sinne nicht die Antike — diese ist uns im letzten dunkel und verborgen geblieben — sondern die christlich verwandelte Antike, die zu einem bestimmenden geschichtlichen Prinzip des christlich-abendländischen Weltalters geworden ist. Das gilt von den Anfängen bis zur Gegenwart, von Augustinus bis zu Hegel, und selbstverständlich seinen Epigonen. Hegel ist der letzte große Philosoph des christlich-abendländischen Weltalters. Das Christentum ist für Hegel das geschichtliche Prinzip, das die Antike in sich aufnimmt und normiert, um so zur inneren Dynamik der geschichtlichen Entwicklung des Abendlandes zu werden — des Abendlandes, das für Hegel seinen Mittelpunkt findet in einer einzigen Idee, der Idee des germanischen Reichs. Darum gilt: auch hier ist von vornherein der griechische Philosophie- und Wissenschaftsbegriff, die griechische Idee des Geistes unter der Optik des Christentums gesehen. Hegels Philosophie zerbricht letztlich

daran, daß zwei widersprechende oder mindestens verschiedene Existenzordnungen, die griechische und die christliche, zusammengezwungen — und dadurch beide abgeschwächt werden. Analoges gilt für die gesamtabendländische Philosophie — bis in die modernsten, angeblich „durch sich selbst evidenten" Ansätze der Erkenntnistheorie.

Es ist — so fassen wir zusammen — keineswegs zutreffend, daß die Grundbegriffe der griechischen Philosophie als solche die abendländische Philosophie bestimmen. Vielmehr gehen sie ein in einen neuen wesentlich christlich bestimmten Raum, um in ihm tiefgreifend umgewandelt und umgewertet zu werden. In dieser Umwandlung und Umwertung konstituiert sich die abendländische, insbesondere auch moderne Idee der Philosophie, der Theorie, des Geistes — und hier entspringen die großen und verhängnisvollen Spannungen zwischen Glauben und Wissen, die unser gesamtes geschichtliches Dasein durchziehen. Und wenn etwa bei Hegel beide Prinzipien ins Gleichgewicht gelangt zu sein scheinen, so ist dieses Gleichgewicht durchaus labil und ohne Dauer.

Wenn wir uns diese Zusammenhänge — auch zunächst nur in dieser vorläufigen Form — vergegenwärtigen, so bricht die eingangs gestellte Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des Griechentums in neuer, mächtiger Gewalt und Tiefe auf. Es erhebt sich nun die Frage: ist denn jene Verbindung und zugleich Entgegensetzung von Griechentum und Christentum, die das christlich-abendländische Weltalter nicht nur bei Augustinus, im Mittelalter, sondern ebenso in der Neuzeit und in der Gegenwart beherrscht, schlechthin für uns verbindlich? Ist nicht die Idee des christlichen Abendlandes, ja zuletzt die Idee des Abendlandes in einem höchstmaße problematisch geworden? Lösen wir uns nicht von ihr? Sind wir nicht in einem radikalen Sinne auf uns selbst zurückgeworfen?

Aus solchen Zusammenhängen verstehen wir die Bemühungen Nietzsches, dessen Ringen um das Griechentum gleichbedeutend ist mit dem Ringen um das Problem der Auflösung der unechten modernen Wertordnungen und der Errichtung neuer Tafeln der Werte. Nietzsche sieht das Griechentum letztlich unter religiösem Aspekt: Dionysos und der Gekreuzigte ist die große Entgegensetzung.

Wir nähern uns dem Griechentum, indem wir nach dem Wesen der Ideen und Formen fragen, in denen die Urfragen des Seins und des Lebens gebändigt und in ihrer tief verborgenen Gesetzlichkeit enthüllt werden. Das heißt, wir fragen nach den wahren Formen des metaphysisch gefaßten Lebens, die sich im geschichtlichen Existieren in der Ordnung der

Polis, der Politeia, manifestieren — nach dem Wesen und dem Zusammenhang von Philosophie und Politik, Idee und Existenz. Wir werden sehen, daß die griechische Religion, die griechische Tragödie, die griechische Philosophie als die Formen, in denen die Urfragen des Seins und des Existierens zum gewaltigen Ausdruck gelangen, eine tiefere Einheit bilden, die in der Geschichte nicht erhört ist, in der uns das Herz des Griechentums, und vielleicht ein Urklang und ein Urtakt unseres eigenen Wesens entgegenschlägt, in der wir eine ursprünglichste Form der Idee des Reichs erahnen . . .

Wir sind gezwungen, einen neuen Zugang zum Griechentum zu suchen, uns auf eine neue Weise des Griechentums zu bemächtigen. Das ist zuletzt der Ausdruck dafür, daß wir selbst auf eine neue, tiefere Weise aus unserer Gegenwart heraus geschichtlich existieren wollen. Indem wir uns nämlich in einer neuen Tiefe und Entschlossenheit auf uns selbst besinnen, sehen wir zugleich die Geschichte neu. Eben darum ist die Geschichte in einem fundamentalen Sinne umzuschreiben. Unsere Bemühungen um das Griechentum sind darum vom „Klassizismus", wie vom überkommenen „Humanismus" durch und durch verschieden. Sie bestehen vielmehr darin: auf dem Grunde einer ursprünglichen, nordischen Natur- und Wahlverwandtschaft, in der Vergegenwärtigung des Griechentums Schichten und Dimensionen unseres eigenen Wesens, die durch die geschichtliche Entwicklung verdeckt und verschüttet sind und nunmehr wieder hervorbrechen, zum Bewußtsein ihres tieferen Wesens zu bringen. Das bedeutet: in der Art, wie wir die Geschichte neu sehen, bringen wir uns selbst zur Klarheit. Und in diesem Sinne soll die aus unserer eigenen Kraft des Existierens und aus unserer eigenen Gegenwart entspringende neue Vergegenwärtigung und neue Bemächtigung des Griechentums ein erster Weg zu uns selbst sein . . .

§ 3. Zur griechischen Religion

Wir wollen uns vergegenwärtigen, wie von der griechischen Religion her das Griechentum Gestalt gewinnt. Wir beabsichtigen nicht, das ganze Phänomen der griechischen Religion zu schildern. Wir müssen auf die Darstellung der ursprünglichsten religiösen Vorstellungen, die die griechischen nordischen Eroberer vorfinden, ebenso auf die Schilderung der Eleusinischen Mysterien, des Dionysoskultes verzichten. Wir begrenzen unser Problem auf die homerische, die olympische Zeusreligion, in der das Wesen

des griechischen Daseins seinen ersten, ursprünglichsten Ausdruck findet. Weil sich in ihr das Wesen des griechischen Daseins ausspricht: darum wird die homerische Welt zum geschichtlichen, formenden und bildenden Prinzip des griechischen Daseins. Homer ist der Erzieher der Griechen.

Ohne uns einzulassen auf jene „entwicklungsgeschichtliche" Fragestellung, die die homerische Religion aus zahllosen Einzeleinflüssen und Einzelmotiven mittelmeerischer und orientalischer Art sich summieren läßt, wollen wir der Überzeugung und Einsicht Ausdruck geben, daß mit der griechischen homerischen Religion eine ursprüngliche Haltung und Werthaltung des griechischen Daseins, die mit dem griechischen Dasein selbst gegeben ist, Gestalt gewinnt. Jene ursprüngliche Haltung ist die Form, in der sich das griechische Dasein inmitten des ganzen Seins begreift und verwirklicht. Sie ist ursprüngliche Einheit und Ganzheit, die nicht aus zahllosen Einzeleinflüssen zusammenzusetzen ist. Eine genetische Erklärungsweise versagt notwendig vor dieser Einheit und Ganzheit, die eine ursprüngliche Werthaltung ist. Geistige Schöpfungen — sofern sie wirkliche Schöpfungen, und nicht rein intellektuelle Kombinationen von verschiedenen Motiven sind — sind ursprünglich und wesenhaft einheitlich und ganzheitlich. In diesem Sinne ist die homerische Religion die einheitliche und ganzheitliche Form, unter der das griechische als nordisch bestimmtes Dasein sich selber ausspricht und vollzieht, unter der sein Existieren inmitten des Seins sich versteht und sich äußert.

Worin haben wir nun das Eigentümliche der homerischen Religion zu sehen? Wir vergegenwärtigen uns zunächst einzelne kennzeichnende Züge.

Die griechische homerische Religion findet ihr höchstes Wesen in der Herrschaft des Zeus. Ihr voraus geht die der Titanen. Diese, Uranos, Gäa, Okeanos, Selene, sind jene dunklen gewaltigen Mächte, die durch eine neue lichte Ordnung besiegt werden, die ihren höchsten Ausdruck findet in Apollon, Athene, Zeus. Die Urgewalten des Seins sind gebändigt. Ihnen gegenüber stehen die Mächte des Lichts, der Helligkeit. Dieses Grundverhältnis, das seinen letzten Ausdruck findet in dem Gegenüberstehen von Chaos, so lautet der spätere Ausdruck, und Kosmos, ist entscheidend. Es bestimmt die homerische Religion, die Tragödie und die Philosophie. Aus ihm entspringt die Idee der Form als die immer wieder zu erringende kosmische Bändigung der ungeheuren und übermächtigen Gewalten des Seins.

Die Form ist die Ordnung, in der die Urmächte und Urgewalten des Seins und des Lebens ihr tief verborgenes Gesetz enthüllen.

Wie ist nun innerhalb der homerischen Religion die Ordnung des Seins beschaffen, die dem Walten jener titanischen Mächte sieghaft gegenübersteht?

Sie ist so beschaffen — um mit dem Auffälligsten zu beginnen —, daß alle mystischen oder wunderbaren Züge fehlen. Diese sind bedeutungslos. Das Sein in seiner Ordnung — das ist das Prinzip der neuen Götterwelt. Wie aber stellt sie das Sein in seiner Ordnung dar?[1])

Zunächst: keiner der echten olympischen Götter bedeutet ein einzelnes Moment des Seins, ein einzelnes Moment des Geschehens, sondern jeder der olympischen Götter vertritt einen Umkreis des Seins, eine wesentliche Sphäre des Lebens.

So ist etwa Hermes die „Nachtseite" des Daseins. Ihm gehört das Reich der Überraschungen, der frohen, der bedenklichen und der traurigen, und zwar auf allen Gebieten. Die Hermeswelt ist die ganze Welt, aber nur in einem besonderen Sinn. Sie besitzt alle Dinge und Vorgänge, die in anderen Bereichen wiederkehren, aber diese haben den eigentümlichen Charakter, den eben Hermes ihnen verleiht. So verstehen wir, daß die Liebe ebensowohl im Reiche des Hermes waltet wie in dem der Aphrodite, der Hera und anderer Gottheiten. Aber sie hat jedesmal eine ganz besondere Bedeutung. Im Hermesreich zeigt sie sich von der Seite des Glückhaften, des Fundes, des Raubes.

Wiederum hat das Dasein ein ganz anderes Wesen, wenn etwa Aphrodite oder Artemis es bestimmen. Ebenso entspringt der Glaube an Athene nicht einem Einzelwunsch oder einer Einzelnot. Athene ist der Sinn und die Wirklichkeit einer ganzen, in sich vollendeten Welt: der klaren, harten, glorreichen Welt des Planens und des Vollbringens, deren inneres Wesen Kämpfen ist. So ist Athene in allem Ringen, das Größe hat, nahe. Aber der Mensch soll wissen, daß Größe und Triumph Offenbarungen des Göttlichen sind. Wer die Göttin zurückweist und sich nur auf die eigene Kraft verläßt, wird von derselben göttlichen Macht zugrunde gerichtet.

Wiederum eine neue, in sich vollendete Welt tritt uns entgegen in Apollon. Hegel sagt: „Die ewige Ruhe und sinnende Klarheit im Kopfe Apollons ist nicht ein Symbol, sondern der Ausdruck, in welchem der Geist erscheint und sich gegenwärtig zeigt" (Philos. d. Gesch., Recl., S. 323). Das

[1]) Vgl. zur Darstellung der homerischen Götterwelt das bedeutsame und wichtige Buch von W. F. Otto: Die Götter Griechenlands, 1929; ebenso: Die altgriechische Gottesidee, vom gleichen Verfasser, 1926.

bedeutet — so fassen wir es auf — die höchsten griechischen Götter, wie Apollon, sind die Formen, in denen sich die griechische Idee der Existenz zur Klarheit und Wirklichkeit bringt. In Zeus vereinigen sich alle Strahlen. Er ist der höchste Ausdruck des Daseins und der Welt.

Wir fassen diese Erörterungen, die den genannten Werken von W. F. Otto verpflichtet sind, dahin zusammen: die olympischen Götter sind Urformen, Urgestalten des Seins, die Urweisen, in denen sich das Sein und das Leben in seiner tiefsten Gesetzlichkeit offenbart und vollzieht. Damit sind die olympischen Götter zugleich die ursprünglichen Weisen, in denen sich dem Menschen die Urkräfte und Urgewalten seines eigenen Daseins und des ihn umgebenden, bedrohenden und durchdringenden Seins enthüllen und gestalten. In diesem Sinne sind sie der höchste Ausdruck der großen Daseinskreise und Wirkungskreise des Menschen in der Welt. Alle großen Daseins- und Wirkungskreise, in denen sich das Wesen des Menschen in der Welt darstellt und vollzieht, finden so ihre Gestaltung: kunstvolle Fertigkeit und Handel, Kampf und Krieg, Staat und Familie . . .

In diesem Sinne ist die griechische Götterwelt anthropomorph. Der Mensch begreift sich in den großen Seins- und Lebensordnungen, die ihn und die Welt zugleich umspannen. Freilich könnte der Ausdruck „anthropomorph" mißverstanden werden. Er bedeutet nicht, daß gleichsam hier der Mensch, dort die Welt ist, daß die Welt nunmehr „menschlich" interpretiert wird; oder daß hier das Subjekt, dort das Objekt ist, das nunmehr vom Subjekt aus gedeutet wird. Diese Trennungen von Mensch und Welt, Subjekt und Objekt gibt es im Griechentum letztlich nicht. Wenn also die griechische Götterwelt als „anthropomorph" bezeichnet wird, so heißt das: sie stellt dar, wie der Mensch ursprünglich mit dem ihn umgebenden Sein vereinigt ist, wie das menschliche Dasein sich einzig und allein in seiner Verbundenheit mit den Urgewalten des ganzen Seins erhellt und erfüllt.

Wir haben gesehen, daß jeder der olympischen Götter eine ursprüngliche Form, eine ursprüngliche Weise vertritt, in der sich das Sein des Menschen im ganzen Sein darstellt und vollzieht. Es liegen nun gleichsam mehrere Seinsbereiche und Daseinskreise nebeneinander. Alle sind göttlich und menschlich zugleich. Wie verhalten sich diese Seinsbereiche und Daseinskreise zueinander? Es ist beides möglich: daß sie zueinander in einer wesensmäßigen Ordnung, wie daß sie zueinander im Gegensatz, in einer Überschneidung und Unordnung stehen. Diese beiden Grundmöglichkeiten

sind ein erster Ausdruck jener ursprünglichsten metaphysischen Konzeption, nach der dem Chaos der Kosmos gegenübersteht, nach der in immer neuer Schau und immer neuem Wagnis dem Dunkel die hellen Ordnungen zu entringen sind. Nur in der Ordnung jener großen Mächte und Gewalten gewinnt das menschliche Dasein sein Sein, besteht überhaupt „das" Sein; in ihrer Unordnung geht das menschliche Dasein, geht überhaupt „das" Sein zugrunde. Das also ist das Wesen des menschlichen Daseins im Ganzen des Seins: vor die beiden Grundmöglichkeiten des Seins, des Vollziehens der Ordnung des Seins, und des Unterganges, des Sinkens in das Chaos, gestellt zu sein. Dies ist die Grundkonzeption, die Grundidee des griechischen Existierens . . .

Wir versuchen, uns nun noch weiter in jene Grundidee des griechischen Existierens zu vertiefen. Dazu vergegenwärtigen wir uns ein neues, höchst eigentümliches Prinzip der griechischen Religion — den Gedanken der Moira. Er hat — nach Otto — seine Wurzel in dem vorzeitlichen Glauben, nach dem die Moira ein Dämon des Verhängnisses und des Todes ist. Der Name besagt Zuteilung, Fügung. Was bedeutet nun dieses Prinzip innerhalb der Welt der Götter?

Bei Homer kommt nur einmal eine Vielheit der Moiren vor. Hesiod nennt drei Moiren, Töchter des Zeus und der Themis. Nach einer anderen Genealogie, die sich auch bei Hesiod findet, sind sie die Töchter der Urgöttin Nacht, die auch die Erinnyen, die bei Aischylos die Schwestern der Moiren heißen, hervorgebracht hat. Es besteht offenbar eine Verwandtschaft mit den Erinnyen. Was aber sind die Moiren? Sie sind zu begreifen als die Hüterinnen einer heiligen Ordnung und als die unerbittlichen Rächerinnen ihrer Übertretung. Nach Hesiod verfolgen sie die Verletzungen der Ordnung, seien sie durch Götter oder Menschen hervorgerufen. Nach einer Legende schickt Zeus die Moiren zu Demeter, als sie in Trauer alles Wachstum der Erde vernichtet. Durch die Moiren wird ihr wilder Zorn besänftigt. In der Ilias heißt es: das Roß des Achill sprach plötzlich. Es sprach von der „gewaltigen Moira", aber nur einen Augenblick, denn die Erinnyen verschlossen ihm den Mund.

Aus dem Ganzen des bisherigen Zusammenhanges versuchen wir folgende Deutung des Gedankens der Moira. Wir sprachen von den Seins- und Daseinssphären, die die griechischen Götter darstellen und sind. Diese Seins- und Daseinssphären stehen in einem bestimmten Verhältnis zueinander. Der Gedanke der Moira bringt die wahre Zusammenordnung

und den inneren Zusammenhang, das Gleichgewicht dieser Seins- und Daseinssphären dergestalt zum Ausdruck, daß mit Notwendigkeit die Katastrophe eintritt, wenn dieses Gleichgewicht gestört und verletzt wird. Deshalb waltet der Gedanke der Moira auch über den Göttern.

Wie aber ist jene Störung und Verletzung der Seins- und Daseinsordnung möglich? Sie ist möglich, weil die Idee der Ordnung, bestehend in der Bändigung der Urgewalten des Seins und Lebens, zuletzt des Chaos, in ständigem Wagnis, in ständig bereiter Wachsamkeit und Tapferkeit zu erringen und ihrer Verborgenheit zu entreißen ist — weil sie eben deshalb sowohl erreicht wie verfehlt werden kann. Bereits in der Odyssee, und in späterer Zeit etwa bei Solon, erhält dieser Gedanke folgenden Ausdruck, und damit gewinnt die griechische Schicksalsidee folgenden Sinn.

Das „Verhängnis" wird dadurch zum selbstgeschaffenen Schicksal, daß das menschliche Dasein ein tieferes, vielfach verdecktes Wissen um die Seins- und Daseinsordnung besitzt, daß es selbst, blind gegen die Seins- und Daseinsordnung, in der Verletzung der Seins- und Daseinsordnung seinen Untergang herbeiführt.[1]) Darum heißt es in der Odyssee (I, 32):

„Welche Klagen erheben die Sterblichen wider die Götter!
Nur von uns, wie sie schrein, kommt alles Übel; und dennoch
Schaffen die Toren sich selbst, dem Schicksal entgegen, ihr Elend ..."

So handelte Aigisthos, dem Schicksal entgegen (ὑπὲρ μόρον), kundig des schweren Gerichts. Die Götter hatten ihn lange gewarnt, da sie ihm Hermes sandten. Doch Aigisthos folgte dem heilsamen Rate nicht, so mußte er alles auf einmal büßen ...

Wir sehen also: durch ihre eigene „Torheit", ihre eigene „Blindheit", „Verblendung" bewirken die Menschen ihren Untergang. Ganz entsprechend heißt es bei Solon: „So naturnotwendig wie aus der Wolke Schnee und Hagel kommt und wie Donner entsteht aus dem leuchtenden Blitz, so muß auch ... das Volk infolge seines Unverstandes in die Knechtschaft ... stürzen."[2]) Zugrunde liegt die Überzeugung von der unverbrüchlichen Ordnung des Seins und Daseins, zugleich aber von der Möglichkeit des Menschen, sie zu sehen oder blind gegen sie zu sein. Die Ordnung ist dem Menschen offen, offenbar, oder verdeckt. Dies ist der Ursprung des griechischen Wahrheitsbegriffs.[3]) So aber vermag der Mensch in dieser Ordnung

[1]) Vgl. Werner Jaeger: Solons Eunomie, Sitzungsberichte der Pr. Akad. der Wissenschaften, 1926.

[2]) A. a. O. S. 80/81.

[3]) Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, I, 1927, S. 33.

zu stehen, oder sie zu verletzen und damit unterzugehen. In diesem Sinne wird das menschliche Dasein mit der vollen Verantwortung belastet: die Götter sind schuldlos. Deshalb heißt es bei Platon: die Menschen selber erlosen ihren Dämon — die Gottheit ist schuldlos.

Das hierin zum Ausdruck kommende Erleben des Göttlichen ist gleichbedeutend mit dem Bewußtsein der Ordnung des Seins und Daseins, zumal der natürlichen, geschichtlichen und staatlichen Ordnung. Diese Ordnung wird auch bezeichnet als Dike, als Recht und Gerechtigkeit. Sie kann im gleichen Sinne dem Menschen offenbar und verdeckt sein. Bei Solon heißt es: „Sie nehmen nicht in Acht die ehrwürdigen Grundlagen der Dike, die Mitwisserin ist dessen was jetzt geschieht, und dessen was je geschah, und mit der Zeit auf alle Fälle kommt zu strafen."[1]) Sie bedarf nicht des Armes eines irdischen Richters zur Ausführung ihrer Beschlüsse, ihr einziger Helfer und Bundesgenosse ist die Zeit — ja, die Zeit ist selber das Gericht (Frg. 24, 3. ἐν δίκηι χρόνου).[2]) Von hier aus ist es nur ein Schritt zu den Überzeugungen der ersten griechischen Philosophen, insbesondere des Anaximandros von Milet, der die Ordnung des Seins und Daseins als das Gesetz der Dike begreift, das die Ungerechtigkeit des Werdens — das Überschreiten der Maße — straft, allein nach der Ordnung der Zeit.[3])

Die zugrunde liegenden Prinzipien: die Ideen der Ordnung des Seins und Daseins und der Verletzung dieser Ordnung — die Konzeptionen des Kosmos und des Chaos —, der Mensch, dem jene Ordnung gleich ursprünglich offenbar und verdeckt ist und der ständig vor die beiden Grundmöglichkeiten gestellt ist, in der kosmischen Ordnung zu leben oder ins Chaos zu versinken — der durch sein Existieren in der Zeit notwendig sein Schicksal vollzieht —, eben diese gewaltigen Grundprinzipien der griechischen Religion wollen wir nunmehr im Hinblick auf die griechische Tragödie noch tiefer zu fassen suchen.

§ 4. Zur griechischen Tragödie

Wir haben uns in dem ersten Abschnitt unserer Untersuchungen die Aufgabe gestellt: die Idee der Seins- und Existenzordnung zu verstehen, wie sie sich im griechischen Gesamtdasein, zunächst in der homerischen Religion, sodann in der griechischen Tragödie und endlich in der griechischen

[1]) A. a. O. S. 77.
[2]) A. a. O. S. 79.
[3]) Vgl. Diels: Fragm. der Vorsokratiker; Bd. I, 2, Fragm. 9.

Philosophie manifestiert. Die griechische Religion, Kunst und Philosophie sind der Ausdruck und die Form ein und derselben Daseinshaltung. Besonders auch — so haben wir in den Untersuchungen des letzten Paragraphen andeutungsweise gesehen — bilden Religion und Philosophie eine Einheit. Es bestehen daher im letzten Grunde keine Spannungen zwischen der religiösen und der philosophischen Wahrheit, oder wie wir es aus unserer Geschichte und unserer Zeit heraus ausdrücken, zwischen „Glauben" und „Wissen". Das beruht nicht allein darauf, daß unsere und die griechische religiöse Auffassung verschieden sind, sondern ebensosehr darauf, daß der griechische und unser Vernunftbegriff sich unterscheiden. Man muß sagen: der griechische und unser Vernunftbegriff unterscheiden sich ebensosehr wie die griechische und die christliche Religion.

Das Grundwesen der griechischen Religion gewinnt seinen höchsten Ausdruck in jenen mächtigen Konzeptionen des Seins und des Daseins, vor denen die modernen Begriffe der „Innerlichkeit" und allerdings ebenso der „Äußerlichkeit" verblassen. Beide Begriffe, in unserem Sinne genommen, wären den Griechen durch und durch exzentrische, und zwar in gleichem Maße exzentrische Begriffe. Vielmehr besteht das Grundwesen des ungeteilten menschlichen Daseins in seinen äußersten Möglichkeiten: in der Ordnung des Seins zu stehen oder in das Chaos zu stürzen. Beide Grundmöglichkeiten werden vollstreckt nicht durch äußeres Eingreifen eines fremden Richters: sondern im Geschehen zieht das Sein, das menschliche Dasein, als natürliches und zugleich geschichtliches und politisches Dasein, in Erhebung oder Fall, seine innere eigene Konsequenz. Es erhält sich, insofern es mit dem Ganzen der Seinsordnung in Einklang steht, von ihm durchwaltet wird: es geht mit Notwendigkeit zugrunde, insofern es die Seinsordnung verletzt. Das soll es bedeuten, wenn gesagt wird: die Zeit selbst ist das Gericht. Sie bringt das Wesen des menschlichen Daseins ans Licht: seine Macht oder Ohnmacht, seine Seinsnähe oder Seinsferne — und damit seine Erhebung oder seinen Untergang ... Dies sind metaphysische Grundkategorien, die in abgewandelter und abgeleiteter Form auch uns vertraut sind. In der neueren Zeit erscheinen sie wohl am deutlichsten bei Nietzsche, unter der Form des eigentlichen Lebens und der Steigerung des Lebens — oder des Verfalls, der „décadence". Aber auch bei Spengler liegen sie vor, etwa in den geschichtsphilosophischen Begriffen des „Höhepunktes" und des „Unterganges" des Abendlandes. Aber eben, was hier in abgeleiteter und

unzulänglicher Form erscheint — sei sie psychologisch oder biologisch gefaßt —, das wird bei den Griechen in einer unvergleichlichen und letzten metaphysischen Tiefe begriffen.

Das menschliche Dasein ist ständig vom Untergang und Chaos bedroht. Es erleidet die tiefsten Schauder vor dem Chaos und dem Untergang. Eben dieses meinte wohl J. Burckhardt in einem berühmten Kapitel seiner griechischen Kulturgeschichte über den „antiken Pessimismus", das deshalb wichtig ist, weil hiermit ein Gegenbild zu dem optimistischen, heiteren, frohen, naiven Griechentum der Überlieferung geschaffen wurde, wenn wir auch freilich Burckhardt in der Gesamtauffassung nicht zustimmen können. Vielleicht blickte Nietzsche tiefer, wenn er den dunklen Untergrund des griechischen Lebens, das Dämonische, Furchtbare, Schreckliche, das Chaos — das Dionysische als notwendigen Gegenbegriff, als die notwendige Voraussetzung der griechischen Lichtwelt — der apollinischen Welt des Kosmos begriff. Von dieser Konzeption aus führt für Nietzsche allerdings kein Weg zu jenen großen Gestalten des griechischen Daseins, zu Sokrates, Platon, Aristoteles — so daß wir im Letzten Nietzsche nicht zu folgen vermögen.

Wir gehen aus von der tiefsten und umfassendsten Konzeption der Griechen, der Idee der Seins- und Existenzordnung und ihrem Gegenbild — Kosmos und Chaos. Gleich ursprünglich mit dem Schauder vor dem Chaos sind die mächtigen Konzeptionen des Seins und der Seinsordnung. Sie werdem dem Chaos entgegengestellt, in ihnen gewinnt das menschliche Dasein — das griechische Dasein — seine Rettung, sein Heil (σωτηρία).

Wir haben von hier aus bereits eine weitere Idee entwickelt: die des Wissens und des Nichtwissens. Sie ist die Quelle, ja eigentlich das Wesen des griechischen Wahrheitsbegriffs, und damit zugleich des griechischen Philosophie- und Wissenschaftsbegriffs. Wir haben gesehen, daß dem menschlichen Dasein ein tieferes, wenn auch vielfach verdecktes Wissen um die Ordnungen des Seins und des Lebens eignet. Dieses Wissen oder auch diese Verdeckung des Wissens ist gleichbedeutend mit dem Existieren in der Ordnung des Seins, in der Wahrheit — oder mit dem Existieren in der Unwahrheit, das ins Chaos führt. Darum wird das menschliche Schicksal zum selbstgeschaffenen Schicksal. Die Schuld ist in der tieferen Bedeutung des Wortes ein Nichtwissen. Die Schuld des Nichtwissens ist kein theoretisches Problem, wenigstens nicht primär. Sie besteht nicht in dem Nichtwissen eines theoretischen Satzes. Sie besteht in dem in der Unwahrheit Existieren. Dieses Nichtwissen als in der Unwahrheit Exi-

stieren ist dem menschlichen Dasein ebenso eigentümlich wie die Möglichkeit des Wissens, des in der Wahrheit Existierens. Diese Zusammenhänge müssen wir voraussetzen, um den so gut wie ständig mißdeuteten Satz des Sokrates zu verstehen: Tugend ist Wissen, wobei es sich weder um „Tugend" noch um „Wissen" in unserem Sinne handelt. Aus diesen Zusammenhängen allein verstehen wir — so sei schon jetzt vorausgenommen — das platonische Höhlengleichnis. Der griechische Wahrheits- und Unwahrheitsbegriff findet hier als Modus des Existierens, des Existierens, dem das Sein offen, entdeckt, entborgen, oder dem es verdeckt, verborgen ist, seinen höchsten und endgültigen Ausdruck. Diese Idee der Wahrheit, diese Idee des Wissens, die durch das Existieren allein frei wird, innerlich „erfahren" wird (Kant), in der also Wissen und Leben, Idee und Existenz nicht künstlich zu verbinden, sondern ursprünglich eins sind: das ist der Ursprung und das Wesen von Philosophie und Wissenschaft. *Diese Idee der Wahrheit und des Wissens wird nicht mühelos geschenkt, nicht theoretisch erdacht, sondern sie wird allein im Existieren frei, und das heißt zugleich: sie wird allein unter Opfern geboren. Das Existieren ist ursprünglich und wesenhaft tragisches Existieren . . .*

Hiermit haben wir — wenigstens im Ansatz — einige der grundlegenden Kategorien des griechischen Seins- und Daseinsverständnisses gewonnen. Wir wollen versuchen, diese ersten Ergebnisse zu vertiefen. Wir vergegenwärtigen uns die griechische Tragödie, deren Grundlage das Existieren als tragisches Existieren ist.

Es handelt sich für uns nicht darum, das totale Wesen der griechischen Tragödie zu schildern. Wir suchen das Seins- und Daseinsverständnis zu ergründen, das sich in diesem einzigartigen Phänomen ausspricht. Wie immer die Ursprünge der griechischen Tragödie beschaffen sein mögen: auf ihrem Höhepunkte gewinnt sie folgende Gestalt. Ihr weitester Horizont ist die Idee der göttlichen Seinsordnung — und deren Gegenbild, die Idee der Auflösung jener Seinsordnung: Kosmos und Chaos. *Beide Ideen sind gleich gegenwärtig.* Das Sein und die Seinsordnung, wie das Chaos: das ist der Urgrund, auf dem das menschliche Dasein sich vollzieht. Die Tragödie — darin der vollkommene Ausdruck der griechischen Religion — läßt uns das Gleichgewicht der göttlichen Daseins- und Lebenskreise sehen. Sie läßt offenbar werden, wie — entsprechend der Idee der Moira — die Verletzung und Zerstörung jenes Gleichgewichts, aus der Schuld des Nichtwissens, der Unwahrheit erfolgend, mit innerer Notwendigkeit zum Untergang und zur Katastrophe führt. Darum sagt Hölderlin in den „An-

merkungen zum Ödipus": „Das Gesetz ... ist im Tragischen mehr Gleichgewicht als reine Aufeinanderfolge."[1])

Versuchen wir, uns diese Zusammenhänge zunächst in der Betrachtung der „Perser" des Aischylos zu verdeutlichen.

Die Tragödie „Die Perser" geschieht vor dem Königspalast in Susa. Die Sorge des Chores um das Schicksal des Perserheeres in Griechenland bereitet uns auf das Hereinbrechende vor: die Niederlage bei Salamis, die wir in immer machtvoller sich steigernder Darstellung, zuletzt aus dem Munde des geschlagenen Perserkönigs Xerxes selbst, erfahren. Der Geist des Dareios, den seine Gemahlin Atossa beschwörend herbeiruft, deutet und lichtet das unfaßbare Geschehen.

„Wahrlich, schnell kam der Orakel Wirklichkeit; auf meinen Sohn
Schleudert Zeus der Sprüche Endsinn; und ich hoffte fort und fort,
Daß die Götter sie vollenden würden erst nach langer Zeit.
Doch wenn einer sie beschleunigt selbst, hilft auch der Gott dabei.
Nun erscheint des Unheils Quelle allen Freunden aufgedeckt.
Wissenlos, in junger Kühnheit, hat mein Sohn den Spruch erfüllt.
Der den heiligen Hellespontos, wie er strömt, durch Ketten Last
Sklaven gleich zu halten hoffte, Bosporos, dem Strom des Gotts
Und dem Meerweg andern Takt gab und mit erzgetriebenem Band
Ihm die Brückenfessel aufzwang, langen Pfad dem langen Heer,
Der, ein Mensch, den Göttern allen glaubte, klugen Rates bar,
Selbst Poseidon, zu gebieten — lag nicht Krankheit um den Geist
Meines Sohnes ...?" (Vers 739 ff.)[2])

Als Tor, unwissend (*οὐ κατειδώς*, V. 744), mit zerstörtem Sinn (*δυσφρόνως*, V. 552) hat Xerxes schlechtem Rate folgend die Grenzen seiner Macht, ja aller heiligen Ordnung überschritten — und hat so mit innerster Notwendigkeit sein und seines Reiches Unheil herbeigeführt ...[3])

[1]) Fr. Hölderlin: Werke. Besorgt durch N. v. Hellingrath, 1913, Bd. V, S. 175 f.
[2]) Aischylos: Die Perser, griechisch und deutsch, 1924, übertragen von G. Lange.
[3]) Vgl. J. Burckhardt: Griechische Kulturgeschichte (Kröner 1929, Bd. I, S. 383): „So erscheinen große Unternehmungen, durch welche die Gestalt ganzer Landschaften verändert wird, durchgehend als frevelhaft. Aus Halbinseln Inseln zu machen und umgekehrt brachte Unsegen; dem großen Alexander mißlang von all seinen Unternehmungen nur die Durchbohrung des Mimas bei Smyrna, und den Knidiern verbot Pythia den Durchstich ihrer Landenge; was Xerxes an der Athoshalbinsel wirklich vollbrachte, war also schon Frevel an sich, und es kann nicht befremden, wenn der Schatten des Dareios in den ‚Persern' bereits die Überbrückung des Hellespontes als ein Unternehmen gegen den Willen der Götter und als Hauptgrund ihres Zornes ansieht." Burckhardt führte hier Sophokles an: „Es ist gut, wenn der Sterbliche nicht über das hinaus will, was Menschen gemäß ist" (*καλὸν φρονεῖν τὸν θνητὸν ἀνθρώποις ἴσα*).

Dies ist das elementarste Grundprinzip der griechischen, vor allem der aischyleischen Tragödie. In seinem größten Beziehungsreichtum, in seinen mächtigsten Konsequenzen stellt es sich bei Aischylos dar in der „Orestie", auf die wir einen Blick werfen.

Im Hintergrunde steht der Troische Krieg, dessen Verhängnisse heranreifen. Paris hat gefrevelt, und Troja muß dafür mit dem Untergange büßen. Aber auch auf Agamemnon liegt furchtbare Schuld. Er hat die Tochter geopfert, und „um eines fremden Weibes willen" hat er viele Helden in den Tod geschickt. Hieraus erhebt sich drohend der Fluch des Volkes. Wir hören von der Hybris, die die Maße und Ordnungen sprengt und wieder Hybris und damit Verderben hervorruft; von Dike, die die Wage hält; von den Erinnyen, den Schwestern der Moiren; von Zeus, der die höchste Ordnung des Seins und des Lebens ist. So werden gleich zu Beginn in höchster Vollendung die Ordnungen und Lebenskreise dargestellt, die sich aber überschneiden, aus dem Gleichgewicht gerissen sind, und sich deshalb notwendig aufheben und zerstören müssen. Wir spüren das Unheil, das unentrinnbar kommen muß. Es vollzieht sich nicht als Einzelschicksal, sondern in der Tragik des Hauses als einer geschichtlichen Lebensordnung. Eine Tragik, die alles in ihren Bann zieht, was mit dem Schicksal des Hauses in Berührung kommt — so wird Kassandra, obgleich schuldlos und wissend, mit Agamemnon in das tragische Geschehen gezogen, das das ganze Haus ergreift. Das Königshaus, als höchster Ausdruck der geschichtlichen Lebensordnung, ist die Stätte, in der sich jene Lebensordnungen überschneiden, sich aufheben, sich und ihre Träger zerstören — um, darin gipfelt das Ganze, gebändigt und neu geordnet zu werden, wie es in den Eumeniden zum Ausdruck kommt. Orest ist es, in dessen Schicksal der Kampf der sich überschneidenden Seins- und Lebensordnungen zur Entscheidung gelangt. Orest erscheint in Delphi, verfolgt von den Erinnyen, geschützt von Apollon. Die Mächte der Nacht, des Dunklen, des Blutes stehen gegen eine hellere Welt. Aischylos sieht in diesem Gegensatz den des älteren und jüngeren Göttergeschlechts, wie er im Mythos zum Ausdruck kommt. Apollon ist scheinbar Sieger, da er die Erinnyen aus dem Tempel vertreibt. Aber dies ist noch keine wahrhafte Ordnung der gegeneinander stehenden Seins- und Lebensmächte. In Athen, vor dem Blutgerichtshof des Areopag, wird nun die wahrhafte Entscheidung, die eine neue Ordnung des geschichtlichen Lebens bedeutet, herbeigeführt. Bedeuteten die Erinnyen oder Apollon und Athene die jeweils einzig berechtigte Lebensordnung, die absolute Wahrheit, so

müßte das Urteil der Richter einstimmig sein. Die Stimmengleichheit erweist das relative Recht der beiden Lebens- und Seinsordnungen. Aus einer tieferen Einsicht werden diese zu einem neuen, wahren und wirklichen Gleichgewicht gefügt. Die aus den dunklen, erdhaften, bluthaften Untergründen erwachsenen Ansprüche stehen gleichberechtigt neben den anderen, helleren, lichteren. Einzig und allein aus der neuen Einheit beider Lebensordnungen erwächst ein neues Gleichgewicht, die neue Ordnung, die unter tragischen Opfern im Untergange einer ganzen Welt erreicht wird. Ist dies nun — wie der moderne Mensch dies Gleichgewicht und diese Ordnung ständig mißdeutet — ein „rein geistiger" Ausblick, eine Versöhnung in der „Idee"? Es geht vielmehr um den unmittelbaren politischen und existenziellen Sinn des geschichtlichen Geschehens. Nach einer Legende geht die Gründung des heiligen Blutgerichtes auf dem Areshügel auf jenen Prozeß des Orest zurück. An diese Legende knüpft Aischylos an, um ihr folgenden Ausdruck zu geben. Das neue Gleichgewicht, die neue Ordnung, errungen aus den endlosen Leiden, Kämpfen und Opfern des griechischen Daseins, ist die Gründung des Rechtes und des Staates. Recht und Staat bedeuten hier keine pragmatische Konstruktion, keinen Vertrag zwischen den Individuen oder dergleichen, sie werden vielmehr einbezogen in die kosmische Seins- und Lebensordnung. Recht und Staat sind die Versuche der Gemeinschaft eines Volkes, im Existieren die Idee der wahren Seins- und Lebensordnung zu vollziehen. Darauf allein beruht es, daß die echte und wirkliche Gemeinschaft eines Volkes in jedem Augenblick ihres Daseins vor die Frage des Seins oder des Chaos gestellt wird, daß sie ein Schicksal hat — und das heißt im tiefsten Sinne des Wortes, daß sie Geschichte hat.

Dieses Seins- und Daseinsverständnis bildet nun — so sei schon an dieser Stelle vorausgenommen — die entscheidende Grundlage der platonischen Philosophie. Aischylos läßt das Wesen der geschichtlichen Existenz, der Existenz eines Volkes in Recht und Staat, erwachsen aus den Grundmöglichkeiten des Daseins, aus dem wahren Gleichgewicht der Lebens- und Daseinsordnungen im Ganzen des Seins. Platon faßt eben dieses Gleichgewicht in der Politeia neu in der Idee der Gerechtigkeit als der Grundlage der geschichtlichen Existenz eines Volkes unter der Form des Staates. Die Idee der Gerechtigkeit ist kein abstraktes Prinzip. Sie ist überhaupt von modernen Anschauungen her schwer zu fassen. Ihr Wesen

besteht vielmehr darin, das Gleichgewicht, die Ordnung der verschiedenen Lebens- und Daseinskreise, der Stände (der Berufe), im Einklang mit den Urgesetzen des Seins und des Lebens herbeizuführen und zu bewahren. In diesem Sinne bedeutet die Gerechtigkeit: „das Seine tun" (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν, Politeia 433 A), ein Grundprinzip der griechischen und, wie wir heute in neuer Bewußtheit wissen und erfahren, der germanisch-deutschen Idee des Reichs. Die Gerechtigkeit ist daher der Ausdruck und die Form der totalen Existenzordnung. Platon sucht sie dadurch herbeizuführen und zu bewahren: daß die Funktion, die Rangordnung jener Lebens- und Daseinskreise nach ihrer Wahrheit und das heißt nunmehr nach ihrer Idee begriffen wird. Darum ist die Idee ihrem Ursprung und Wesen nach der Ausdruck und die Form der ganzheitlichen, der totalen Lebens- und Existenzordnung.

Hierdurch begreifen wir in einer tiefsten Schicht den Zusammenhang der griechischen Religion, Tragödie und Philosophie. Aus dem gegenwärtigen Zusammenhang erfassen wir den Platonismus als Ausdruck, als Potenzierung des Grundwesens griechischen Daseins selbst.

Versuchen wir diese Zusammenhänge noch tiefer zu sehen! Wir knüpfen an die sophokleische Tragödie an, zunächst an die Tragödie Antigone.[1])

Polyneikes, vom Thron seines Vaters Ödipus gestoßen, ist gegen seine Heimatstadt Theben zu Felde gezogen. In diesem Kampf wird er von seinem Bruder Eteokles erschlagen, wie dieser selbst von Polyneikes getötet wird. König Kreon, jetzt der rechtmäßige Herrscher Thebens, bereitet dem Eteokles eine ehrenvolle Bestattung. Er versagt sie dessen Bruder Polyneikes, als dem Landesfeind, bei Todesstrafe. Gleichwohl erfüllt Antigone, die Schwester, das uralte heilige Gebot der Bestattung. Über sie verhängt daher Kreon die Todesstrafe. Namenloses Unheil bricht über Kreon herein.

Es ist von hoher Bedeutung für die Philosophie des letzten Jahrhunderts, daß Hegel in der sophokleischen Tragödie, besonders in Anknüpfung an die Antigone, die Grundkategorien seiner Weltauffassung entdeckt — nämlich die Idee der Dialektik. Folgendermaßen äußert sich Hegel über dieses Stück, in welchem „die sittlichen Mächte selbst (es) sind, die als entzweit, in Kollision geratend erscheinen. Die Auflösung der Kollision der sittlichen Mächte (Kreon und Antigone) ist, daß die sittlichen Mächte, die nach ihrer Einseitigkeit in Kollision sind, sich der Einseitigkeit des

[1]) Vgl. zu den folgenden Erörterungen zur sophokleischen Antigone: H. Weinstock: Sophokles, 1931. S. 97 ff.

selbständigen Geltens abtun, und die Erscheinung dieses Abtuns der Einseitigkeit ist, daß die Individuen, die sich zur Verwirklichung einer einzelnen sittlichen Macht aufgeworfen haben, zugrunde gehen ... Das Schicksal der Individuen ist als etwas Unbegreifliches dargestellt, aber die Notwendigkeit ist nicht eine blinde, sondern sie ist erkannt als die wahrhafte Gerechtigkeit. Dadurch eben sind jene Tragödien die unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens, die ewigen Muster des sittlichen Begriffs. Das blinde Schicksal ist etwas Unbefriedigendes. In diesen Tragödien wird die Gerechtigkeit begriffen. Auf eine plastische Weise wird die Kollision der beiden höchsten sittlichen Mächte gegeneinander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie, Antigone; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Gesetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staates in Kollision. Kreon ist nicht Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht, Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Gesetz des Staats, die Autorität der Regierung geachtet werde, und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht nur die eine der sittlichen Mächte, hat nur die eine derselben zum Inhalt, das ist die Einseitigkeit; und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch beide Recht. Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit ... Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt." [1])

Hegel zentriert seine Analyse in den Begriffen der Sittlichkeit, als einer notwendig einseitigen Norm, und der Gerechtigkeit, unter deren Walten die einseitigen Normen sich aufheben und ihre Träger zugrunde gehen. Wir fragen nun: haben wirklich beide, Antigone und Kreon, im Sinne des Dichters recht oder unrecht? Vertreten beide eine einseitige sittliche Norm? Ist nicht vielmehr die sittliche Norm in diesem Sinne ein durch und durch moderner Begriff, der, ebenso wie in diesem Zusammenhange die Hegelsche Idee der Gerechtigkeit, das zugrunde liegende tragische Phänomen gar nicht trifft? Alles, was wir uns bisher über die griechische Religion, über Aischylos, über die platonische Idee der Gerechtigkeit vergegenwärtigt haben, zwingt uns diese Fragen auf.

Antigone erfüllt nicht eigentlich eine sittliche Norm, sie folgt auch nicht eigentlich einem sittlichen Gefühl: sie handelt aus einer wirklichen, durch das Leben selbst gegebenen Bindung. Den toten Bruder zu bestatten ist ihr durch die Blutsverbundenheit innere Notwendigkeit. Sie erfüllt also einen

1) Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke, 1840, Bd. 12, S. 133.

wahren und wirklichen Seins- und Lebenskreis, der eben um seiner Wahrheit und Wirklichkeit willen göttlich und heilig ist. Nicht das Wunder und das Wunderbare, sondern die Wahrheit der Wirklichkeit, in ihrem reinen Wesen gefaßt, ist das Göttliche und das Heilige.

Wie verhält es sich bei Kreon, dem Beherrscher und Repräsentanten des Staates? Wir haben im Anschluß an die Orestie des Aischylos, wie an Platon, der mit vollem geschichtlichen Bewußtsein an Aischylos anknüpft, gesehen: daß die Idee des Staates, damit die Idee der Gerechtigkeit, nicht eine Einzelnorm, ein abstraktes Gesetz bedeutet, sondern daß sie die wesensmäßige Ordnung aller wahren und wirklichen, göttlichen und heiligen Lebens- und Seinskreise darstellt und ist. Was aber tut Kreon? Indem er kraft seiner Autorität die Bestattung verbietet und durch sein Verbot die Verletzung eines göttlichen Lebenskreises erzwingen will, setzt er den Staat für die Zerstörung eben der Ordnung ein, die zu bewahren seine eigentliche Aufgabe wäre. Kreon zerstört die wahre Ordnung, den Kosmos des Seins und des Lebens, „das ungeschrieben unfehlbare Recht der Götter . . ." Er ist — wir wissen bereits um die eigentliche Bedeutung — „blind", „unbelehrbar" (V. 1023 f.), folgt nicht „gutem Rat". Er „vergeht" sich an der Ordnung des Seins: darum geht er notwendig zugrunde.

Ganz anders ist Antigones Tod zu verstehen. Er ist nicht — wie Hegel es will — vergleichbar mit dem Kreons. Antigone erfüllt und vollzieht ein Seins- und Daseinsgesetz. Ihr Tod ist tragisches Opfer. Er enthüllt die tiefste Wesenheit des menschlichen Daseins, dessen Existieren tragisch ist. In diesem Opfer bricht die Wahrheit des Existierens auf — zugleich wird in ihm die Unwahrheit des Existierens offenbar . . .

In noch tieferem Sinne treten uns die geschilderten Zusammenhänge in der sophokleischen Ödipustragödie entgegen.

In Ödipus wird uns in unheimlicher Tiefe das Wesen des menschlichen Daseins offenbar: in jedem Augenblick vor seine Grundmöglichkeiten, vor das Sein oder das Chaos gestellt zu sein. Wir erinnern uns, daß das Wissen das Existieren in der Wahrheit des Seins — und das Nichtwissen das Existieren in der Unwahrheit bedeutet, das notwendig zum Untergang führt. Wahrheit und Unwahrheit, das in der Wahrheit Sein, und das in der Unwahrheit Sein sind dem menschlichen Dasein gleich ursprünglich und eigentümlich. Ödipus hat das größte Rätsel, das Rätsel der Sphinx gelöst und dadurch die Stadt Theben gerettet. Er besitzt höchstes Wissen: aber sein eigenes Dasein ist ihm verborgen, die Ordnung seiner Lebenskreise und seines Lebens ist ihm verdeckt. Ödipus existiert, darin das Wesen des

menschlichen Daseins erfüllend, zugleich in der Wahrheit und Unwahrheit. Das „Erkenne dich selbst" empfängt allein aus diesen Zusammenhängen seinen wahren Sinn und seine wahre Bedeutung.

Aus dieser umfassenden griechischen Seins- und Daseinskonzeption verstehen wir den Sinn der Ödipustragödie bis in die äußere Komposition, bis in das Gefüge der Chorlieder hinein. Die Komposition ist analytisch, das heißt: das Gegebene, Einzelne wird erhellt aus dem zwar noch verborgenen, aber seienden und allmählich sich lichtenden Gesamthorizont, aus dem Ganzen — so daß, worauf wir zurückkommen, diese existenzielle Analysis und die wissenschaftliche Analysis aus einer und derselben Grundhaltung entspringen. Ähnliches gilt von den Chorliedern, die aus der Ganzheit des Seins und des Daseins, aus der ständigen Gegenwart der Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins konzipiert sind. In dem großen Chorlied in König Ödipus (V. 1155) kommt in Strophe und Gegenstrophe, in Wort und Rhythmik immer dieses beides zum Ausdruck: die Nichtigkeit des Menschen und zugleich seine Macht, seine Unwahrheit und Wahrheit, sein Nichtsein und Sein . . .

Das Dunkel, das Verborgensein des eigenen Daseins läßt Ödipus in sich widersprechende Daseinskreise und Daseinsordnungen eintreten. An ihren Widersprüchen, in denen König Ödipus nicht zu beharren, die er nicht zu beschwichtigen sucht, sondern die er unerbittlich um den Preis seiner Existenz selbst aufreißt — an diesen Widersprüchen erfährt er das Wissen um die Wahrheit seiner Existenz. Dieser Wahrheit wird sein Leben geopfert. In diesem Opfer wird er zu seiner Wahrheit frei . . .

Eben diese Zusammenhänge — nicht im Sinne irgendwelcher „ästhetischer" Kategorien, sondern als Grundgehalt des griechischen Existierens selbst — sind vorauszusetzen, damit wir den Zugang zur griechischen Philosophie gewinnen. Wir versuchen im gegenwärtigen Zusammenhang einige neue Grundlinien aufzuzeigen, die die griechische Religion und Tragödie mit der griechischen Philosophie — zunächst mit Sokrates und damit zugleich mit Platon — verbinden: um dessen inne zu werden, daß es ein und dieselbe Grundsubstanz des griechischen Existierens ist, die sich in der Form der Religion, der Tragödie und der Philosophie zum Ausdruck bringt.

An Sokrates scheitern die meisten, fast alle Auffassungen der griechischen Philosophie. Es ist in der Tat auch keine Brücke möglich von unserer „theoretischen" Auffassung der griechischen Philosophie, der Philosophie

als Theorie, zu Sokrates. Von hier aus gesehen ist Sokrates der Intellektualist, der Probleme diskutiert, der den verfänglichen Satz verficht, daß Tugend Wissen sei. Von hier aus ergibt sich dann weiter die Auffassung vom befremdlichen Intellektualismus der griechischen Philosophie, der griechischen Ethik. Kaum jemals wurde bemerkt, daß unser eigener Intellektualismus es ist, den wir in jene Phänomene hineindeuten.

Am Problem des Sokrates scheitert selbst Nietzsches Auffassung der griechischen Philosophie. Nietzsche ringt um Sokrates mit allen Kräften, um ihn immer wieder zu negieren. Das Wesen des Griechentums enthüllt sich Nietzsche im „tragischen Zeitalter" der Griechen. Nietzsches Urteil über Sokrates ist in dem Satz zusammengefaßt: An Sokrates ging das Kunstwerk der griechischen Tragödie zugrunde ... (Geburt der Tragödie, Kröner, Taschenausgabe, 1906, Bd. 1, S. 118.)

An Nietzsches Satz knüpfen wir an, um ihm die neue Wendung zu geben: Sokrates erfüllt und vollendet das Gesetz der griechischen Tragödie, er zeigt es auf als tiefstes Seins- und Daseinsgesetz. So begreift Platon Sokrates. Euripides ist es, bei dem das Gesetz der griechischen Tragödie seine Abschwächung in Literatur, in Ästhetik erfährt — in dem es aufgehoben wird.

Die Grundkategorien der griechischen Religion und Tragödie als die Grundkategorien des griechischen Gesamtdaseins — Kosmos und Chaos, Wissen und Nichtwissen als in der Wahrheit oder in der Unwahrheit sein, die Idee des tragischen Existierens: sie werden durch Sokrates in einer neuen Form als die wahren Prinzipien des geschichtlichen Existierens begriffen.

In dem Gegensatz, in der Unwahrheit der wirklichen geschichtlichen Mächte, die die neue geschichtliche Situation bestimmen, die ohne Ordnung sind, in den Kämpfen um die aus den Fugen geratenen Ordnungen des Staates, die das Chaos heraufzuführen drohen, entzündet sich in Sokrates das Bewußtsein seines göttlichen Auftrages: unter der neuen Form des Logos, da die alten Formen zu Scheinformen geworden sind, den Grundgehalt des griechischen Existierens in den Kosmos des wahren Staates zu retten ... Dieses Sokrates-Erlebnis ist es, in dem Platon das Grundgesetz des griechischen Daseins als das entscheidende Prinzip der griechischen geschichtlichen Existenz von neuem offenbar wird. Wir sagten bereits, daß Platon mit vollem geschichtlichen Bewußtsein an die aischyleische Tragödie anknüpft. Das zeigt sich nicht allein in der Einzelheit, daß Platon den Kanon der Werte des älteren Polisgriechentums übernimmt, den Aischylos darstellt als die Werte der

Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, des Maßes, sondern noch viel tiefer und radikaler darin: daß alle Grundkategorien der griechischen Religion und der griechischen Tragödie in neuer Form wiederkehren. So entwirft Platon — um es jetzt nur kurz darzustellen — die Idee der Gerechtigkeit als die wahre, nunmehr im Logos begründete Ordnung der Lebens- und Daseinskreise, durch die der Mensch sich in Einklang bringt mit den Urgegebenheiten des Lebens und des Seins im Ganzen . . . Demgegenüber ist die Idee der Ungerechtigkeit die Zerstörung jener Ordnung, die nicht nur zu bestimmten Verfallsformen des Staates und des Lebens, sondern notwendig in den Untergang und in das Chaos führt. Ebenso wie das Wesen jener Grundprinzipien des Seins und des Chaos unter der neuen Form des Logos vollständig und rein erhalten bleibt: so auch das Wesen der anderen Grundprinzipien, wie der Wahrheit und Unwahrheit. Wir sahen bereits, daß es sich in diesen Grundprinzipien primär um Weisen des menschlichen Existierens handelt, wie es im Höhlengleichnis zum höchsten Ausdruck kommt. Das gleiche gilt für die Grundkategorie des tragischen Existierens, die uns immer wieder als das eigentliche Wesen des menschlichen Daseins entgegengetreten ist. Sie bedeutet: der Mensch ist vor die Grundmöglichkeiten des Seins und des Chaos gestellt, es ist sein selbstgeschaffenes Schicksal, sich der einen im Wissen, der anderen im Nichtwissen zu bemächtigen — nur im Existieren, im heroischen Opfer, wie bei Sokrates, wird dieses Wissen frei. Vielleicht ist es dieser Zusammenhang, diese Idee des heroisch-tragischen Existierens, in der das Opfer als Grundwesen des menschlichen Daseins erscheint: aus dem heraus der junge Hegel, im Hinblick auf das Griechentum, den Opfertod für das Vaterland neben den Opfertod Christi stellt — aus dem heraus, in einer anderen Dimension, Hölderlin Christus in die nächste Nähe der Griechen bringt — aus dem heraus, wiederum in einem anderen Sinne, Nietzsche Dionysos dem Gekreuzigten entgegenstellt . . .

Wir sind nunmehr vorbereitet, folgende bisher noch niemals in ihrem tiefsten Wesen erfaßten Sätze Platons zu verstehen, in denen alles das, was wir auszuführen suchten, von Platon selbst in einige wenige Worte zusammengedrängt ist. In den Gesetzen heißt es: „Was aber die . . . Tragödiendichter betrifft, so laßt uns den Fall setzen, es fänden sich einige von ihnen bei uns ein und fragten uns: ‚Liebe Fremdlinge, dürfen wir eure Stadt und euer Gebiet betreten? Und dürfen wir unsere Dichtung bei euch einführen und zur Darstellung bringen, oder wie denkt ihr es damit zu halten?‘ Was würden wir diesen gottbegeisterten Männern darauf wohl

antworten? Meiner Ansicht nach folgendes: ‚Ihr hochgeschätzten Fremdlinge, wir sind selbst Dichter einer Tragödie und zwar... der schönsten und besten. Unser ganzes Staatswesen ist seinem Aufbau nach nichts anderes als eine Nachahmung des schönsten und besten Lebens, und gerade dies ist unserer Meinung nach tatsächlich die einzig wahre Tragödie. Ihr also seid Dichter, wir aber nicht minder, und zwar für das nämliche Gebiet, also Nebenbuhler und Mitbewerber um den Preis des schönsten Dramas, und eine solche Leistung kann ... nur einer den Forderungen der Wahrheit entsprechenden Gesetzgebung gelingen ...‘“ (*ἡμεῖς ἐσμὲν τραγῳδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν (ὅτι) καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία ξυνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγῳδίαν τὴν ἀληθεστάτην.* Nomoi, VII,817.) Hiermit ist alles, was wir zu erhellen und zu erweisen suchten, von Platon ausgesprochen. Der Gehalt des griechischen Daseins, wie er zutiefst in der Tragödie zum Ausdruck kommt, wird als der wahre und wirkliche Gehalt griechischen Existierens im Staat begriffen und unter der neuen Form des Logos und der Idee gerettet. Das ist möglich, weil jener Gehalt der griechischen Tragödie, wie das echte Kunstwerk, nicht in unserem Sinne im Ästhetischen, sondern in den Urgegebenheiten des Lebens und des Seins, in der Metaphysik der Existenz selbst gründet. Wir verstehen von hier aus mit einem Schlage, warum Platon alle Dichter, von Homer an, ausnahmslos aus dem Staat verbannt sehen will (Politeia). Deswegen nämlich: weil der Zeit die Formen der Religion und der Tragödie zu Scheinformen, zu „ästhetischen“ Formen geworden sind, durch die daher die eigentliche Substanz und Kraft des griechischen Daseins der Welt des Scheines ausgeliefert zu werden droht ... Um der Wahrheit und Wirklichkeit willen, der Grundkategorien des Seins und des Chaos, des Wissens und des Nichtwissens, des heroisch-tragischen Existierens, des Schicksals: sucht Platon sie in neuer Weise als die Fundamentalprinzipien der griechischen geschichtlichen Existenz zu begründen und zu retten. Diese neue Weise stellt sich dar in der Idee des Logos — in der Idee, als der wahren und echten Form der Existenz.

§ 5. Sokrates

I.

Das Bild des Sokrates, das die Zeiten in grundverschiedener Weise entworfen haben, hängt ab von unserer Kraft, uns existenzieller Wahrhei-

ten und Wirklichkeiten zu bemächtigen. Wir versuchen zunächst die Berichte zum Sprechen zu bringen, die wir über Sokrates besitzen. Wesentlich in Frage kommen drei oder vier: die des Xenophon, Platon, Aristoteles — und wenn wir diesen schärfsten Gegner hinzunehmen, Aristophanes. Von einer kurzen Betrachtung dieser Berichte und Quellen soll unsere Darstellung ausgehen.

Wir dürfen annehmen, daß in Xenophons „Erinnerungen an Sokrates" der Apologie, das heißt dem ersten Teil, geschichtlicher Quellenwert zukommt. Ob die übrigen Gespräche der Memorabilien wirklich — wie von einigen Forschern angenommen wird — freie Erfindungen sind, wenn auch mit der Absicht entworfen, ein geschichtliches Bild des Sokrates zu zeichnen, bleibe dahingestellt. Gegengründe sind geltend gemacht worden. Aber wie dem auch sei, das Wichtigste besteht hierin: Xenophon erfaßt das Problem des Sokrates aus dem Horizont einer aufs bloß Praktische, bloß Nützliche gerichteten Weltanschauung, und so ist von vornherein zweifelhaft, ob er der sokratischen Idee überhaupt gerecht werden kann — auch wenn er es will.

Die sicherste Quelle ist wohl die Platonische Apologie. Sie ist unter dem Eindruck des Prozesses und des Todes des Sokrates entstanden und um ihres Zweckes — der Rechtfertigung des Sokrates willen, in besonderem Maße an die geschichtliche Wirklichkeit gebunden. Sie hat einen hohen Grad von geschichtlichem Wert: sie ist so echt wie das Bildnis eines großen Künstlers. Auch die Stellen des Dialogs Phaidon, in denen das Sterben des Sokrates als der höchste Akt seines Lebens dargestellt wird, berühren sich unmittelbar mit der geschichtlichen Wirklichkeit: wenn auch die philosophischen Anschauungen, die Sokrates entwickelt, platonisch sind. Ebenso werden wir in der platonischen Schilderung des Verhältnisses von Sokrates zu seinen Freunden den Reflex der geschichtlichen Wirklichkeit erkennen. So in der Darstellung des Verhältnisses zu Alkibiades; oder in den Worten, die Platon im Symposion den Apollodor aussprechen läßt: „Seit den drei Jahren, die ich Sokrates kenne, muß ich Tag für Tag wissen, was er sagt und tut; vorher irrte ich zwecklos umher, bildete mir ein, ich täte etwas, und war doch ganz unselig, gerade so wie du, der du nichts für deine Bildung tun willst."

Wir werfen nun noch einen Blick auf die aristotelische Stelle aus der Metaphysik über Sokrates, die eine große geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Aristoteles sagt: das sei das Verdienst des Sokrates, daß er die Induktionsbeweise und die allgemeinen Begriffsbestimmungen gefun-

den habe (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*, M. 4, 1078 b, 27).

Man hat lange Zeit hindurch diese Stelle als die eigentliche und wahre Bestimmung des geschichtlichen Sokrates angesehen. Man hat ihn zum Vater der Logik, der Lehre von der Induktion und von der Definition gemacht, zum Rationalisten, der auf dieser Basis das Wissen und die Tugend identifiziert. Aber — so sei schon jetzt ausgesprochen — damit wird das eigentliche Wesen des Sokrates verfehlt. Welche Bedeutung sollte es auch haben, daß Sokrates dreißig und mehr Jahre hindurch Definitionen sucht und keine findet — da das Suchen bekanntlich in Aporien mündet? Dieser rationalistische Sokrates muß aus der Geschichte der Philosophie gestrichen werden. Die angeführte Aristoteles-Stelle gibt — wenn wir sie aus dem Zusammenhang, in dem sie steht, interpretieren — zu dieser irrigen Auffassung keinen Anlaß. Aristoteles beschreibt nur die von Sokrates faktisch ausgeführten logischen Operationen. Er betrachtet Sokrates ganz bewußt von einem speziellen Standpunkt aus; er will gar kein „Sokratesbild" geben, sondern sucht wie bei Demokrit und den Pythagoräern nach den ersten, primitiven Ansätzen logischer Methodenbildung.

Betrachten wir nun noch kurz die Zeichnung, die Aristophanes in den „Wolken" von Sokrates entwirft, deren Aufführung im Jahre 423/22 erfolgt, und die noch ein Vierteljahrhundert später, 399 im Prozeß gegen Sokrates von verhängnisvoller Wirkung sind. Sokrates wird dargestellt als Sophist. Er haust in seiner „Denkanstalt" (*φροντιστήριον*). Ein biederer Athener kommt zu ihm, um etwa zu lernen, wie man vor Gericht beweisen kann, daß man keine Schulden hat, auch wenn man sie tatsächlich hat. In jenes *φροντιστήριον* eintretend, sieht der Athener Sokrates hoch oben in einem Korbe schweben und die Sonne betrachten — die Sonne ist nicht mehr ein göttliches Wesen, sondern glühendes Erz. Ja, die Schüler müssen den alten Göttern abschwören und sich zu neuen Gottheiten — den Wolken bekennen. Wir erfahren ferner, wie es Sokrates, als Lehrer der neuen sophistischen Weisheit gelingt, die gerechte Rede, den gerechten Logos (*δίκαιος λόγος*) zur schwächeren Rede, zum ungerechten Logos (*ἄδικος λόγος*) zu machen. Die beiden Anklagepunkte, die im Jahre 399 gegen Sokrates vorgebracht werden — er leugne die Existenz der Götter, er verderbe die Jugend — klingen also schon in der Komödie des Aristophanes höchst deutlich und gefährlich an. Sie ist eine Satire, eine Verhöhnung auf Leben und Tod — die freilich die Athener damals abgelehnt zu haben scheinen.

Wie ist dieses Sokratesbild zu verstehen? Was bedeutet jene seltsame Identifizierung des Sokrates mit der Naturphilosophie, der Sophistik, die er in Wahrheit schneidend und schonungslos bekämpft? Die „Wolken" sind der Ausdruck und der Vorstoß jener im Glauben der Väter wurzelnden Weltanschauung, die für den inneren Zerfall der Polis die neue Aufklärungsbewegung, die Naturphilosophie und die Sophistik verantwortlich macht. Aber warum ist Sokrates ihr Repräsentant — und nicht einer der wirklichen und bekannten sophistischen Lehrer? Wir knüpfen an ein Wort des Sokrates in der Platonischen Apologie an. Sokrates — so heißt es — sucht den Logos, dem er zu folgen hat, um hiermit Logos und Bios in eine unauflösliche Einheit zu bringen. In unserem Zusammenhang bedeutet das: Sokrates schlägt und überwindet die Sophistik, scheinbar auf dem Boden der Sophistik stehend, mit den Waffen des Logos, also nicht mit den Waffen der alten Weltanschauung des Glaubens der Väter, der Restauration, πάτριος πολιτεία, das heißt der Verfassung Solons. Aristophanes und der Gruppe, die er vertritt, geht es ebenso wie Sokrates um die Rettung des Griechentums. Der erstere und die von ihm vertretene Gruppe sieht das Heil in der Restauration. Sokrates dagegen geht neue Wege, er ist Revolutionär, und unterscheidet sich darum — von Aristophanes aus gesehen — nicht von den Sophisten. Denn auch für Sokrates sind die alten Formen, ihre innere Verbindlichkeit und Verpflichtung unwiederbringlich dahin, ja er ist sogar — von der Restauration aus gesehen — der gefährlichste der Sophisten, weil ihm die Jugend Athens und Griechenlands folgt. Sokrates ist in Wahrheit Revolutionär im tiefsten und ursprünglichsten Sinne. Es geht ihm um eine wahre Umwälzung — um die Entdeckung und Freilegung der wahren Gesetzlichkeit, in der wir und die Dinge stehen. „Werde der du bist" — dieses Wort Pindars bringt uns den tiefsten Sinn des Revolutionären zum Bewußtsein. Werden, Erneuerung: das bedeutet die Erhellung der eigentlichen Gründe des Lebens und Seins — die Erhellung und Verwirklichung der Substanz und der Kraft des national-hellenischen Daseins selbst.

So hat uns die Vergegenwärtigung der wichtigsten Quellen ein erstes Bild des sokratischen Wesens vermittelt. Wir wollen nun gleichsam einen neuen, engeren Kreis beschreiten, um uns noch mehr der Gestalt des Sokrates zu nähern.

II.

Sokrates ist bei seiner Verurteilung im Jahre 399 siebzig Jahre alt. Danach ergibt sich das Jahr 469/68 als Geburtsjahr. Sein Vater Sophro-

niskos ist Bildhauer, seine Mutter Phainarete Hebamme. Alopeke ist sein Heimatdemos. Der Vater gewährt ihm die Mittel, die höhere Bildung der Zeit zu erwerben. Sokrates selbst wird Bildhauer. In späterer Zeit werden drei Statuen, Grazien gezeigt, die er geschaffen haben soll.

Sokrates nimmt als Hoplit an mehreren Feldzügen teil: so kämpft er bei Potidaia und Delion. Bei Potidaia rettet er dem verwundeten Alkibiades das Leben. Folgendes läßt Platon im Gastmahl Alkibiades darüber sprechen: „Als nämlich das Gefecht stattfand, für welches mir die Heerführer den Preis zuerkannten, hat mich Sokrates gerettet, der mich Verwundeten nicht verlassen wollte, und so meine Waffen und mich selbst in Sicherheit brachte. Auch drang ich darauf, Sokrates, daß Dir die Heerführer den Preis erteilen sollten . . . allein weil die Heerführer ihn mir mit Rücksicht auf meinen Stand und meine Geburt verleihen wollten, warst Du noch eifriger als die Heerführer dafür, daß ich ihn erhalten sollte. — Dann sah ich ihn, als sich das Heer von Delion fliehend zurückzog. Ich war zu Pferde dabei, er in schwerer Rüstung zu Fuß. Erst als das Heer schon zerstreut war, zog er sich zurück, er und Laches. Ich komme dazu und erkenne sie und rufe ihnen zu, guten Mutes zu sein: ich würde sie nicht verlassen. Da konnte ich nun den Sokrates noch schöner beobachten als bei Potidaia . . .; zuerst, wie weit er den Laches an Fassung übertraf; und dann erschien er mir, nach Deinem Ausdruck, Aristophanes, . . . ‚einherzuschreiten wie ein Pfau und seine Augen rollend', indem er ruhig nach Freund und Feind umblickte, so daß jeder schon von weitem deutlich erkennen konnte, daß dieser Mann sich sehr kraftvoll verteidigen würde, wenn ihn jemand anrührte. Deshalb zog er auch ungefährdet ab, er und seine Begleiter, denn im Kriege werden fast nie die angerührt, die sich so halten, sondern man verfolgt nur die in voller Hast Fliehenden . . ." (Symp. 220 f.).

Platon läßt Alkibiades an derselben Stelle noch Folgendes berichten: „Ihm (Sokrates) war etwas eingefallen, und er stand darüber nachsinnend vom Morgen an an einer Stelle, und da es ihm nicht gelang, ging er nicht fort, sondern blieb forschend stehen; und es war schon Mittag, und die Leute bemerkten es und wunderten sich, und einer sagte zum andern, daß Sokrates seit Morgengrauen dastünde und über etwas nachsänne. Schließlich als es Abend war, brachten einige Jonier nach dem Essen ihre Lagerdecken heraus — es war nämlich damals Sommer — teils um im Kühlen zu schlafen, teils um auf ihn achtzugeben, ob er auch die Nacht stehenbleiben würde. Er aber blieb stehen bis das Morgenrot kam und die Sonne aufging. Dann betete er zur Sonne und ging fort" (Symp. 220).

Alkibiades fügt hinzu: man könnte noch manches zu seinem Ruhme sagen. Aber das ist das völlig Rätselhafte: Achilleus, Perikles, Nestor — all diese könnte man mit anderen Gestalten vergleichen; aber Sokrates steht so außerhalb aller gemeinsamen Maße, daß man ihn weder mit den Alten oder den Jetzigen vergleichen kann, „wenn ihn nicht jemand, wie ich es tue, mit keinem Menschen vergleichen will, sondern mit den Silenen und Satyrn, ihn und seine Reden" (Symp. 221).

Diese Zeugnisse sind unschätzbar. Die tiefe Versonnenheit und Versunkenheit, von der Alkibiades mit innerem Erstaunen berichtet, die wir ganz wörtlich nehmen dürfen, die ungeheure innere Arbeit und Sammlung: ist der lebendige Grund der Helligkeit und Wachheit des Bewußtseins, wie der tapferen Gefaßtheit seines ganzen Daseins, die sich im Kampf und im Kriege zeigt. Weisheit und Tapferkeit entspringen aus ein und derselben Wurzel des Lebens. Ein tiefstes geistiges Prinzip kommt zum Durchbruch — das Prinzip, in dem das eigentliche Wesen des menschlichen Daseins sich selbst erhellt, das die Kraft, die ἀρετή des menschlichen Daseins ist. In diesem Prinzip ist die neue Form des Wissens, die Kraft und Tapferkeit des menschlichen Daseins, Idee und Existenz, identisch.

III.

Im Jahre 399 wird die Anklage gegen Sokrates wegen Religionsdeliktes (περὶ ἀσεβείας) erhoben. In der Anklage wird gesagt: Sokrates handelt rechtswidrig, weil er die Jugend verdirbt. Er handelt ferner rechtswidrig, weil er nicht an die Götter des Staates glaubt, vielmehr anderes Neues, Dämonisches (ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά) einführt. Es wird Todesstrafe beantragt (Vgl. Apologie, Kap. 11).

Vielleicht glauben die Ankläger — Meletos, Anytos, Lykon — mit der Erhebung der Anklage am Ziele zu sein; vielleicht rechnen sie nicht damit, daß Sokrates tatsächlich vor Gericht erscheint, sondern nehmen an, er wird sich wie einst Anaxagoras und Protagoras durch die Flucht der Verhandlung entziehen; nach athenischem Recht ist Sokrates die Möglichkeit gegeben, sich durch Selbstverbannung der Verhandlung und Verurteilung zu entziehen.

Aber Sokrates erscheint vor Gericht: mit der Absicht, den Konflikt zum Austrag und zur Entscheidung zu bringen. Über den Verlauf der Verhandlung vor dem Geschworenengericht wissen wir das, was Platon und Xenophon berichten.

Zuerst tritt Meletos auf, um die Anklage zu begründen. In der Platonischen Apologie antwortet Sokrates hierauf, indem er die Rede des Meletos zerpflückt, und ihn selbst in hilflose Verlegenheit bringt. Vielleicht wäre Sokrates freigesprochen worden, wenn nur Meletos die Anklage begründet hätte. Nun aber tritt Anytos, der erfahrene Redner und Politiker, auf. Er spricht kurz und eindrucksvoll und legt den Richtern nahe, den Prozeß mit der Verurteilung des Sokrates zu enden. Nachdem Sokrates vor Gericht erschienen sei, bleibe keine andere Wahl mehr: weil der Freispruch die sokratische Lehre, den „modernen" Geist sanktioniere, die Jugend dem Sokrates ausliefere.

Sokrates selbst führt mit voller Absicht die Entscheidung herbei. Er zwingt die Vertreter des athenischen Staates, wenn sie ihn verurteilen, die Grundlagen dieser geschichtlich-gegebenen Staatsordnung zu enthüllen — um sie in ihrer Unwahrheit offenbar zu machen und ihnen das neue Prinzip des Geistes als wahrhaft geschichts- und staatsgestaltendes Prinzip entgegenzusetzen. Dadurch aber spitzt sich der Prozeß aufs äußerste zu. Sokrates' Absicht wird in einem gewissen Sinne verstanden — und als ungeheure Provokation empfunden. Die Freunde des Sokrates suchen die Situation zu retten, ohne sich in der aufgeregten und erbitterten Stimmung Gehör verschaffen zu können. Es wird uns überliefert — bei Diogenes Laertius — daß auch Platon aufgestanden sei und eine Rede mit den Worten begonnen habe: „Als einer der Jüngsten, die hier aufgetreten sind" —, worauf ein Sturm von Zurufen „die hier abgetreten sind" ihn zum Verstummen gezwungen habe.

Der Prozeß endet mit der Verurteilung zum Tode.

Versuchen wir nun, die eigentliche Wirklichkeit dieses Geschehens klar zu erfassen.

Ein Punkt der Anklage lautet: „Sokrates verdirbt die Jugend". Wir haben zu verstehen: die zur Staatsführung berufene Jugend. Hierdurch gefährdet Sokrates die Zukunft der Polis. Zwar vernehmen wir diese Anklage schon bei Aristophanes. Aber welch ungeheures Gewicht gewinnt sie durch die geschichtlichen Ereignisse selbst.

Die furchtbaren Folgen des Krieges mit Sparta überschatten die politische Lage Athens: den Zusammenbruch der politischen, militärischen und maritimen Macht. Dies ist der Boden, auf dem der Bürgerkrieg, zumal die Schreckensherrschaft der Dreißig entsteht. Aber sind nicht die Führer dieser Herrschaft der Dreißig Kritias und Charmides — die einst zum engeren Kreise des Sokrates gehörten? Beide sind übrigens Ver-

wandte Platons — das Bewußtsein davon mochte jenen Ausbruch der Geschworenen gegen Platon mit veranlassen. Ferner: war nicht vor kurzer Zeit Xenophon, gleichfalls zum Kreise des Sokrates gehörend, in persischen Dienst gegangen, um zum Sturz Athens beizutragen? Und endlich Alkibiades! Stand er nicht in einem ganz nahen Verhältnis zu Sokrates? Führte nicht Alkibiades in der sizilianischen Expedition, jener großartigen Erhebung, in der Athen die Herrschaft über den „Erdkreis" winkte — gerade das Verhängnis und schließlich den Untergang herbei?

In Erinnerung an Alkibiades scheint für das allgemeine Bewußtsein auch der zweite, der Hauptpunkt der Anklage gegen Sokrates, eine aktuelle Bedeutung zu gewinnen.

Unvergessen nämlich ist jener gerade vor der sizilianischen Unternehmung begangene Frevel an den Hermesbildern, der zwar in Wahrheit kaum von Alkibiades veranlaßt oder begangen sein kann — der ihm aber zugeschrieben wird. Ebenso geht das Gerücht, daß Alkibiades, trunken von Wein und Übermut, vor einer Schar von Ungeweihten und Sklaven die Geheimnisse der Mysterien von Eleusis preisgab und verhöhnte . . . Dies ist ein Einzelfall, der aber dem allgemeinen Bewußtsein die Auflösung der alten Ordnung blitzartig erhellt. Und das ist die Überzeugung, daß der neue Geist, der die religiösen Wurzeln der Polis, die sakral-rechtliche Idee der religiösen Kultgemeinschaft zerstört: ebendamit die Polis selbst, die geschichtliche Ordnung des Staates auflöst.

So stellt sich dem allgemeinen Bewußtsein die geschichtliche Wirklichkeit dar. Und diese Zusammenhänge müssen wir uns vergegenwärtigen: einmal, um jenen Dunstkreis der vollendeten Harmlosigkeit aufzulösen, in den fast stets das Bild des Sokrates gebannt ist, und positiv, um uns dem Sinn des sokratischen Daseins, als einem heroisch-tragischen Sinn zu nähern.

Sokrates verdirbt die Jugend, das bedeutet: er lehrt sie jene neue Philosophie, die dahin führt, die Existenz der Götter zu verneinen — damit die Polis selbst zu zerstören. Darum ist die Anklage wegen Asebie der eigentliche Kern des Prozesses. Gegen diesen Kern der Anklage wendet sich Sokrates mit seiner ganzen geistigen Kraft. Nicht um jene Anklage dialektisch zu widerlegen, sondern um in einem tieferen Sinne, durch den Einsatz und das Opfer seiner Existenz, das neue einzig mögliche ursprünglich geistige und zugleich politische Prinzip der Polis zu entwickeln. Freilich nur ein einziger hat dies verstanden, keiner der Sokratiker, weder Xenophon noch die Kyniker oder Kyrenaiker . . . einzig und allein Platon.

Sokrates — so berichtet die Platonische Apologie — beginnt unter dem Tumult und dem Zorn der Geschworenen seine Verteidigung vor Gericht mit der Anknüpfung an jenes berühmte delphische Wort, das ihn den Weisesten der Menschen nennt. Diese Weisheit aber besteht in der Prüfung seiner selbst und der anderen: in dem Freilegen der Probleme des wahrhaften Existierens in der geschichtlichen Gemeinschaft des Staates. Wiederholt bezeichnet Sokrates dies als seinen göttlichen Auftrag. Sokrates erklärt: Euch, ihr Athener, habe ich im Kriege bis auf den Tod gehorcht — es wäre also frevelhaft, wenn ich aus Furcht vor dem Tode von dem Posten gewichen wäre, auf den der Gott mich gestellt hat. Das aber ist mein Auftrag, in der Aufsuchung der Weisheit und in der Prüfung meiner selbst und der anderen mein Leben hinzubringen . . . So werde ich mit Jungen und Alten verfahren und mit Fremden und Bürgern, am meisten aber mit euch Bürgern, die ihr mir dem Stamme nach näherstehet. „Denn so, wißt es, befiehlt es mir der Gott. Und ich glaube, daß noch nie ein größeres Gut dem Staate zuteil geworden ist, als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste" (Apologie, Kap. 17, 30 A).

Dieser Satz ist entscheidend. In ihm erfassen wir unmittelbar Sinn und Wesen jenes sokratischen göttlichen Auftrags. Die Prüfung seiner selbst und der anderen, die der Gott befiehlt, ist — so erklärt Sokrates — das größte Gut, das jemals dem Staate zuteil wurde. Sokrates selbst also bezieht seine Existenz und die mit seiner Existenz gegebene göttliche Aufgabe unmittelbar auf die Existenz des Staates. Sokrates ist es, der in diesem Prozeß das Prinzip der Erneuerung der Polis in seiner Tiefe sehen läßt und durch das Opfer seiner Existenz zur Wirksamkeit bringt. —

IV.

Diese Zusammenhänge müssen wir voraussetzen, um die einzelnen Begriffe wirklich zu verstehen, die uns in völlig unzureichender Form in den Lehrbüchern als das Wesen des sokratischen Philosophierens entgegentreten. Wir wollen einige dieser Begriffe herausheben und betrachten.

Das sokratische Wissen besteht — so wird aus dem Vorhergehenden unmittelbar deutlich — nicht in der theoretischen Erkenntnis dieser oder jener Objekte. Es handelt sich um eine grundsätzlich andere Dimension des Fragens, die zwar immer zum Wesen des griechischen Daseins gehört hat, die aber nunmehr in neuer Bewußtheit und in neuer Form entdeckt und freigelegt wird. Das sokratische Wissen ist die Helligkeit

des Bewußtseins des menschlichen Daseins. Dies Wissen als das neue Bewußtsein aber ist nur, insofern das menschliche Dasein wahrhaft existiert. Philosophie ist nur, insofern sie sich als Lebenshaltung manifestiert. Die sokratische Untersuchungsweise, mit allen ihren charakteristischen Merkmalen, besteht darin: durch Auflösen des bloß Angenommenen, des Wesenlosen (δόξα) die tiefsten Kräfte des Daseins in dem Anderen zu entbinden; ihn in seinem tiefsten Menschsein sich offenbar werden zu lassen, ihn werden zu lassen, der er ist. Hieraus werden auch die Aporien hinsichtlich der Lehrbarkeit der „Tugend" verständlich. Die „Tugend" ist nicht lehrbar im Sinne der Übermittlung eines bestimmten Gedankengutes. Und doch ist sie in gewisser Weise, in einem tieferen Sinne für den wahren Erzieher, lehrbar. Sie ist insoweit lehrbar, als es dem wahren Erzieher gelingt, in der Weckung der eignen Kräfte des zu Erziehenden ihn zu sich selbst gelangen zu lassen. Ihn zu sich selbst gelangen zu lassen, das aber bedeutet: in ihm jene ursprünglichste Werthaltung (ἀρετή) zu befreien und hervorzurufen, die den griechischen Menschen unauflösbar an die Idee der Polis und die Ordnung des Staates bindet.

Von hier aus verstehen wir zugleich das sokratische Bestreben, in dem Mitunterredner die Einsicht zu wecken von der Unhaltbarkeit der eigenen Meinungen, insofern sie eben als Meinungen übernommen und nicht der Ausdruck des Existenzgrundes sind. Diese „Überführung" (ἔλεγχος) ist also nicht — wie man sagt, eine „Methode": sie ist der einfache Ausdruck dafür, daß die Verdeckungen, die den Kern des menschlichen Daseins verhüllen, die den Menschen in der Unwahrheit existieren lassen, als solche begriffen werden. Eben der Kontrast nun, der zwischen der ursprünglichen Wissenszuversicht, Selbstgewißheit und jener „Überführung" besteht, beleuchtet das Wesen der sokratischen Ironie.

Wir wollen nunmehr versuchen, uns zu vergegenwärtigen: was Aristoteles meint, wenn er dem Sokrates die Entdeckung zweier Dinge zuschreibt — „das induktive Verfahren und die begriffliche Bestimmung des Allgemeinen" (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*).

Diese aristotelische Stelle wird zumeist folgendermaßen erläutert. Sokrates stellt den Einzelvorstellungen den Begriff als das Ziel der Wissenschaft gegenüber. Das epagogische (induktive) Verfahren besteht also darin, von den einzelnen Fällen zum allgemeinen Begriff überzugehen. Wir sagten früher, daß Aristoteles hiermit die faktisch geübten logischen

Operationen darstellt. Aber wir müssen den Sinn dieser Stelle noch weit ursprünglicher und radikaler fassen.

Die sokratische Reflexion geht von einem einzigen zentralen Begriff aus: der ἀρετή, das heißt der wahren Wesens- und Wertverfassung des menschlichen Daseins. Worin besteht sie?

Die ἀρετή als Ausdruck der Wesens- und Wertverfassung des Menschen und die Gemeinschaft, die Polis, sind unauflöslich aufeinander bezogen (vgl. V.). Solange die Idee der Polis und ihre Wertordnung einheitlich, in sich geschlossen, „ganz" ist: ist es auch die Idee des menschlichen Daseins. Wir wissen nun, daß durch mannigfaltige Einflüsse die Wurzeln der Staatsidee zerstört sind. Die Staatsidee wird aufgelöst in Satzungen, die nur der Übereinkunft der Konvention (θέσει), nicht dem Wesen und der Natur nach (φύσει) gelten. Damit aber wird zugleich die Substanz, die Einheit und das Wesen des menschlichen Daseins aufgelöst. Das bedeutet: die ἀρετή zerfällt in eine Reihe von ἀρεταί, das Ganze des menschlichen Daseins wird aufgelöst in eine Reihe von Daseinshaltungen, von relativen, zusammenhanglosen Werthaltungen, die nicht mehr gebunden sind durch das übergreifende einheitliche Prinzip des Staates. So verstehen wir, warum in den Dialogen Platons bis hin zum Staat die Frage entscheidend und fundamental ist: ob die ἀρετή Teile hat. Platon knüpft hier an Sokrates an, der kraft des neuen Prinzips des Logos um die Einheit der ἀρετή, um die Wiederherstellung des menschlichen Daseins ringt. Dieses besteht nicht in diesem oder jenem Teil, sondern in seiner ursprünglichen Ganzheit, das heißt in seiner Bindung an die Wertordnung der Polis. So absolut konkret, so absolut geschichts- und wirklichkeitsnahe haben wir es zu verstehen, wenn von dem Ganzen (καθόλου) die Rede ist, das Sokrates zu gewinnen suchte. Diese Ganzheit ist die Ganzheit des menschlichen Daseins, seiner ἀρετή, bestimmt durch die im national-hellenischen Leben selbst wurzelnde Ganzheit des Staates. Sokrates sucht also nicht nach „allgemeinen" Begriffen: καθόλου heißt in Wahrheit eben nicht das abstrakte Allgemeine, sondern das konkrete Ganze.

So verstehen wir unmittelbar, daß die sokratischen Unterredungen im letzten Sinne in Aporien münden. Die wahre Begründung und Erhellung der Idee des menschlichen Daseins, der ἀρετή, ist unauflöslich gebunden an die Begründung und die Erhellung der Idee der Polis — die Sokrates nicht mehr zu vollziehen vermag. Sokrates' einzige Aufgabe ist es: den Konflikt mit der wirklichen Polis aufzunehmen und bis zur letzten Kon-

sequenz auszutragen — um der brüchig gewordenen Idee des Staates die neue, in ihm unentfaltet lebende Idee der Gemeinschaft der Polis entgegenzustellen. Dies ist das Sokrates-Erlebnis, an dem Platons Philosophieren sich entzündet . . .

V.

Am Phänomen des sokratischen Daseins scheiterten von jeher und scheitern auch heute die meisten Auffassungen der griechischen Philosophie. Was bedeutet — so fragen wir — das sokratische Philosophieren und Existieren innerhalb des Griechentums?

Wenn wir von dem Gegensatz, der Unvereinbarkeit, insofern der Unwahrheit der Seins- und Lebensordnungen gesprochen haben, auf deren Grunde die Aischyleische Orestie mit ihrer Tragik erwächst: so haben wir hierin den genauen Ausdruck der späteren wirklichen, geschichtlichen Situation, die die erste große Krisis der griechischen Existenz bedeutet.

Sie kommt zuerst zum Ausdruck in dem Zustande der griechischen Gesellschaft.

Die Polis, der Staat bedeutet dem älteren Griechentum die Einheit aller höheren Lebenswerte und Lebensgüter — sie enthält und umschließt nicht nur die religiösen Werte, sondern sie beruht auf ihnen und ist ihr Ausdruck. Die Polis ist die Gesetzgeberin allen Tuns. Sie ist das Prinzip, das alle Individuen bindet, das ihren Wert, ihre ἀρετή, ihre Tüchtigkeit normiert und bestimmt. „Für das 5. Jahrhundert — so drückt es E. Schwarz in seinem ‚Geschichtswerk des Thukydides' aus — . . . bedeutet ἀρετή nicht eine immanente Eigenschaft, sondern den ethisch-politischen Wert des Mannes, der nicht durch das . . . individuelle Gewissen, sondern durch die Gemeinschaft bestimmt wird, für die der Mann sich als wertvoll erwiesen hat (εἰς οὓς ἀγαθὸς γεγένηται). Es gehört zum Wesen der ἀρετή, daß sie nicht eine gleichbleibende, unter Umständen ruhende Qualität ist, sondern immer wieder ebenso durch Handlungen entsteht, wie der Mann nicht wertvoll (ἀγαθός), ist, sondern im einzelnen Falle wurde (ἐγένετο, immer im Aorist) . . . So lange das Individuum in seinem ethisch-politischen Wollen und Urteilen von der Gemeinschaft bestimmt wird und diese Gemeinschaft . . . eine ungebrochene Einheit darstellt, ist auch die ἀρετή etwas Einheitliches . . ." (S. 351).

Thukydides hat die Auflösung und Zerstörung des Prinzips der Polis, des Staates, der Gemeinschaft geschildert. Deren Auflösung und Zerstö-

rung bedeutet notwendig zugleich die Zersetzung der ἀρετή. Folgende Faktoren treten besonders hervor.[1])

Die allzulange Dauer des Krieges zwischen Athen und Sparta vollzieht eine Umwertung aller geltenden Werte und Normen. Thukydides schildert, wie durch den Kampf der Parteien, durch den Wirtschaftskampf der einzelnen um die eigene Existenz die moralischen Begriffe umgekehrt werden, wie die Tüchtigkeit (ἀρετή) zur Geschäftstüchtigkeit, Opferbereitschaft zu Torheit wird.

Wenn ferner die Erfahrung zeigt, daß die „ewigen" Gesetze und Ordnungen der Polis von wechselnden Majoritäten abhängen, so findet diese Erfahrung ihren Ausdruck in der neuen Definition des Rechts als des Rechts der Natur, das heißt, des Rechts des Stärkeren.

Von hier aus begreifen wir zugleich die Sophistik. Sie gibt der Auflösung des alten Polisgriechentums die ausdrückliche Rechtfertigung und Bestätigung.

Gründeten die alten Seins- und Lebensordnungen in ihrer inneren Wahrheit: so sucht die Sophistik die neue Situation durch einen neuen Wahrheitsbegriff zu rechtfertigen. Der Wahrheitsbegriff wird formalisiert: er ist nicht Ausdruck der Seinsordnung, sondern Ausdruck einer Thesis, einer Setzung über die Seinsordnung. Sodann wird der Wahrheitsbegriff relativiert: die Thesis, das Urteil wird abhängig von der je und je relativen Auffassung, sei es der Individuen, sei es bestimmter Gruppen. Diese Formalisierung und Relativierung ermöglicht es der Sophistik, den Wahrheitsbegriff nach Belieben zu verwenden, das heißt ihn aufzulösen — damit die geschichtliche Polis von ihrer Wurzel her zu zerstören. —

In dem Gegensatz, in der Unvereinbarkeit, insofern der Unwahrheit der geschichtlichen Mächte, die diese neue Situation bestimmen, die inkommensurabel, ohne Ordnung sind, in den Kämpfen um die aus den Fugen geratenen Seins- und Lebensordnungen des Staates, die das Chaos heraufzuführen drohen: entspringt das tragische Schicksal des Sokrates. Sokrates vollzieht eine wahrhaft sophokleische Tat. Und so verstehen wir den Satz Platons, daß das staatliche Leben die wahre Tragödie sei. In dem höchsten Akte seines Lebens, in dem Opfer seiner Existenz sucht Sokrates

[1]) Vgl. die Schilderung dieser Faktoren bei W. Jaeger: Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung, 1928, S. 37.

die Wahrheit, das Sein der griechischen Existenz selbst zu retten.

Sokrates ist nicht — wie man es vielfach darstellt — der freie, autonome, der individualistische Mensch, der der Norm des selbständigen individuellen und subjektiven Gewissens folgt, und der damit das Evangelium der freien sittlichen Persönlichkeit verkündet. Diese Auffassung ist typisch modern und verkehrt. Sokrates — so haben wir gesehen — verknüpft sein Dasein unauflöslich mit dem des Staates. Sokrates enthüllt die innere Unwahrheit des geschichtlich gegebenen konkreten Staates, indem er ihn oder seine Vertreter zwingt, das existenzielle Prinzip des gegebenen Staates ihm entgegenzustellen, das heißt, ihn zu verurteilen. Der Verurteilung entzieht Sokrates sich nicht dadurch, daß er sich theoretisch, dialektisch widerlegen läßt, daß er also irgendwie das existenzielle Problem in ein theoretisch-logisches verwandelt, oder daß er — was möglich war und ihm nahegelegt wurde — aus Athen flieht, um auf diese Weise dem existenziellen Problem auszuweichen. Es handelt sich vielmehr um das innere Prinzip des wirklichen, geschichtlichen athenischen Staates, dessen innere Unwahrheit dadurch offenbar wird, daß er den gerechtesten seiner Bürger zum Tode verurteilt. Der wirkliche, geschichtlich gegebene athenische Staat enthüllt sich in seiner Unwahrheit. Er kann also nicht mehr die Ordnung und die Grundlage des menschlichen Daseins bedeuten. Damit erhebt sich für Sokrates zugleich die neue Frage: worin besteht die Wahrheit des Staates, die wahre Ordnung und die wahre Grundlage des menschlichen Daseins? Wodurch wird sie offenbar? Die Antwort lautet: sie wird offenbar in dem Prinzip und durch das Prinzip des Logos — sie besteht nicht in der Wiederherstellung der alten Ordnung, die unmöglich ist.

Das Prinzip des Logos ist die neue Macht, die das menschliche Dasein der Zerstörung und dem Chaos entreißen und es an die wahren Seins- und Lebensordnungen binden soll. In diesem Prinzip wird die Wahrheit des menschlichen Daseins offenbar — nicht im Allgemeinen, nicht eines abstrakten Menschen überhaupt, sondern des griechischen Menschen in der geschichtlichen Ordnung des griechischen Staates. Dieses neue Prinzip des Logos und seine Macht wird nicht sichtbar durch theoretische Überlegung, durch Unterredung — obgleich dies auch notwendig ist — sondern es wird erst in dem Einsatz der von ihm beherrschten Existenz als Wirklichkeit offenbar. Die Wahrheit in diesem tiefsten und eigentlichsten Sinne fordert Einsatz und Tat. Auf dem Opfer beruht die Wahr-

heit des Lebens. Die Erkenntnis, die Wahrheit ist zutiefst eine Kategorie der menschlichen Daseinshaltung, die tiefste Form des Existierens, das sich einzig im Tun bewährt — bewahrheitet.

Dies ist die griechische Rechtfertigung des Opfertodes für den geschichtlich gegebenen Staat, für das Vaterland. Sie entspricht unserer eigenen letzten Überzeugung. Darauf beruht es, daß manchem im Kriege, im Schützengraben durch Platon, durch diese uns urverwandte griechische Philosophie, der erste Dämmer unseres eigenen germanisch-deutschen Philosophierens aufging — der unauflösbare Zusammenhang von Wahrheit, Existenz, Opfer. Und in diesem Sinne verstehen wir die Verse, die Sokrates nach der Überlieferung vor seinem Tode verfaßt haben soll, in deren Übersetzung noch ein Schimmer jener griechischen Worte leuchtet:

„Die am schönsten . . . dem Göttlichen dienen
Sind auch im Kriege voran . . ."

Die Idee des Geistes ist das innerste Prinzip des Lebens, des heroisch-tragischen Lebens. Sie ist nicht getrennt vom Leben: sie ist das Leben. In ihr bringt sich ein höchster Typus des Lebens, das griechische nordisch bestimmte Leben, zur Klarheit. So fassen wir die Idee und Existenz des Sokrates.

§ 6. Platon

I.

Vom Wesen der platonischen Philosophie

Das Sokrateserlebnis ist der Ursprung und die Quelle der platonischen Philosophie.

Wenn Sokrates den Logos als das neue Prinzip der geschichtlichen Existenz begreift: so ist die Absicht Platons darauf gerichtet, die Idee des Logos, die Idee als die Form und Bewußtheit der geschichtlichen Existenz im Staat zu begreifen und zu begründen, sie in der Auseinandersetzung mit der gesamten bisherigen griechischen Philosophie freizulegen, und in ihren letzten Konsequenzen zu entwickeln: zu dem einzigen Zweck, das Grundgesetz des griechischen Daseins, wie es in der griechischen Religion und in der griechischen Tragödie zum Ausdruck kommt, wie Sokrates es gezeigt und gelebt hat, in neuer Tiefe zu fassen und zu verwirklichen. Der Zusam-

menhang und die Einheit von Philosophie und Politik, von Geist und Macht, von Idee und Existenz ist das Thema der ganzen platonischen Philosophie. Das möge uns in einem ersten Sinne deutlich werden aus dem Platonischen 7. Brief. Dieses Selbstzeugnis wird von der neueren Forschung als echt anerkannt. Es ist für uns von unschätzbarem Werte. Platon berichtet hier folgendes: „Als ich jung war glaubte ich, ich würde, sobald ich volljährig wäre, Politiker werden. Dazu kamen noch die besonderen politischen Verhältnisse meiner Vaterstadt ... (es wird die Herrschaft der Dreißig geschildert) ... Ich wurde sofort zur Mitarbeit aufgefordert als wäre es selbstverständlich ... Ich lebte in dem Glauben, sie würden den Staat in dem Sinne regieren, daß sie ihn aus einer ungerechten Lebensordnung zu einer gerechten führten. Darum verfolgte ich ihr Tun mit gespanntester Aufmerksamkeit ... Wie ich aber ihr Verhalten zu Sokrates, den ich den gerechtesten Menschen der damaligen Zeit nennen möchte, sehen mußte ..., und noch anderes, nicht minder schwerwiegendes, wurde ich betroffen und zog mich zurück. Bald darauf stürzte mit den Dreißig die Staatsform. Wiederum befiel mich die Sehnsucht, mich an den Staatsgeschäften zu beteiligen ... Unglücklicherweise aber zogen die neuen Machthaber Sokrates vor Gericht, indem sie eine ruchlose Anklage gegen ihn erhoben ... Als gottlos wurde er angeklagt, als Gottlosen verurteilten sie ihn und verhängten die Todesstrafe über ihn ... Als ich das sehen mußte ..., und je mehr ich mit zunehmendem Alter die Gesetze und die herrschende Sittlichkeit beobachtete, um so schwieriger erschien es mir, ein Staatswesen richtig zu führen ... Ich hörte nicht auf, darüber nachzudenken, wie wohl eine Besserung eintreten könne; aber für das Handeln wartete ich immer auf den rechten Augenblick (καιρούς); schließlich bekam ich in bezug auf alle Staatswesen der Gegenwart den Eindruck, daß sie schlecht verwaltet seien. Ihre Gesetzgebung liegt unheilbar darnieder ... So sah ich mich gezwungen, nur noch die Wahrheit der Philosophie anzuerkennen, und festzustellen, daß man allein auf ihrem Grunde vollständig erkennen könne, worin die Gerechtigkeit für den Staat und für den einzelnen bestehe, und daß das Menschengeschlecht nicht von dem Unheil frei würde, bevor eine Gemeinschaft wahrer und echter Philosophen in die Staatsverwaltung gelangte, oder bevor die regierenden Kreise in den Städten, durch göttliche Fügung, wahrhaft zu philosophieren begännen..." (324 A — 326 B).

Der Wille und die Leidenschaft zur Neuordnung des Staates kraft der Idee des Logos, zur Erfassung und Gestaltung der gegebenen

geschichtlichen Existenz durch die Idee: dies ist das treibende, am Schicksal des Sokrates sich entzündende Motiv der platonischen Entwicklung.

Freilich, in der Geschichte der Philosophie tritt uns ein völlig anderes Bild Platons entgegen.

Die entscheidende, weltgeschichtliche Veränderung und Umwertung des Platonismus, der griechischen Werte, erfolgt durch den Hellenismus, vor allem durch das Christentum und findet ihren ersten, seither maßgeblich gebliebenen Ausdruck durch Augustinus. Wir werden das Wesen dieser Umwandlung genau bestimmen. Im gegenwärtigen Zusammenhang genüge der Hinweis, daß innerhalb der abendländischen Geschichte den transzendenten Prinzipien des Christentums gemäß die scheinbar jenseitigen Tendenzen des Platonismus in den Vordergrund gerückt werden: die Loslösung vom Irdischen, die Unsterblichkeit der Seele als Ausdruck der Entwertung des gegenwärtigen Lebens, die Erschaffung der Welt durch Gott als den Schöpfer. Darum ist es kein Überlieferungszufall, daß die Dialoge Phaidon und Timaios als gültiger und letzter Ausdruck des Platonismus begriffen werden.

Wenn die Renaissance anscheinend ein neues Verhältnis zu Platon gewinnt, so zeigt die genauere Untersuchung, daß auch der Platonismus der Renaissance augustinisch vermittelt und bestimmt ist. Wir werden nachweisen, daß bis zu Kant hinauf — um vom Neukantianismus und den entsprechenden Versuchen der Gegenwart zu schweigen — das Bild Platons, ganz besonders die platonische Ideenlehre, durch augustinische Maßstäbe normiert ist. Wir werden weiter sehen, daß die moderne Philosophie selbst — von Ausnahmen abgesehen — eine Säkularisationsform der antichristlichen Synthesis darstellt. Das ist der letzte Grund dafür, daß von dieser Philosophie aus kein Zugang zu Platon möglich ist. Das Grundproblem der Idee bleibt ungelöst. Es verbleibt, entsprechend der verborgenen, säkularisierten Christlichkeit dieser Philosophie, bei der Transzendenz, dem „Chorismos" der Idee. Das Verhältnis der Idee zur Existenz und allgemeiner zur Welt — das platonische Fundamentalproblem der „Methexis" — ist bis heute ungelöst . . .

Wir werden diese Probleme in den Mittelpunkt unserer Erörterungen stellen und versuchen, sie aus letzten Prinzipien zu lösen. Dieser Lösungsversuch soll dadurch seine Prägnanz gewinnen, daß er ganz besonders auch an die genannten platonischen Dialoge Phaidon und Timaios anknüpft.

II.

Quelle und Entwicklung

Wir versuchten, den wahren und wirklichen — den platonischen Sokrates aus dem Zusammenhang des griechischen Gesamtdaseins zu verstehen, wie es sich in der Religion, der Tragödie, in den geschichtlichen Formen des Existierens selbst manifestiert. Von einem Wort Nietzsches ausgehend, es umwendend und umwertend, brachten wir unsere Auffassung in dem Satz zum Ausdruck: Sokrates erfüllt und vollstreckt das Grundgesetz der griechischen Tragödie, dadurch, daß er es in neuer Form als das Grundgesetz des griechischen geschichtlichen Existierens im Staat verwirklicht. Die Grundkategorien des griechischen Existierens: Kosmos und Chaos, Wahrheit und Unwahrheit, Wissen und Nichtwissen, die Idee des heroisch-tragischen Lebens werden durch den platonischen Sokrates in der Wirklichkeit des staatlichen und politischen Geschehens erfüllt. Dadurch wird der metaphysische Sinn der Polis zu neuer Bewußtheit gebracht. Und von hieraus verstanden wir den ungeheuren Satz Platons aus den Gesetzen, daß das Staatswesen als die Nachahmung des schönsten und besten Lebens die einzig wahre Tragödie sei.

Worin aber besteht nun jene neue Helligkeit, in der das in seiner Substanz unveränderte national-hellenische Dasein zu neuer Klarheit kommt? Sie besteht im Prinzip, in der Idee des Logos. Kraft des Prinzips und der Idee des Logos sucht der platonische Sokrates die ursprüngliche Tiefe und Wahrheit des griechischen Daseins wiederzugewinnen, um durch den Logos den Einzelnen wiederum an die Gemeinschaft, an die Polis zu binden, fester und unauflöslicher als es die früheren Prinzipien je vermocht hatten.

Dies ist die platonische Auffassung von Sokrates, das platonische Sokrateserlebnis. Die Erneuerung des menschlichen, des griechischen Daseins in der Polis durch die Idee ist das entscheidende Motiv der ganzen platonischen Entwicklung. So verstehen wir es, daß die platonische Entwicklung ihre symbolischen Höhepunkte findet in zwei großen Werken: dem Staat (Politeia) und den Gesetzen (Nomoi), von denen das erstere in der Mitte, das zweite am Ende des platonischen Lebens steht.

Hiernach unterscheiden wir zwei große Gruppen der platonischen Werke.

Die erste findet ihren Abschluß in der Politeia. Der geschichtlich gegebene Staat — so haben wir gesehen — bedeutet nicht mehr, wie die altgriechische Polis, die Einheit und geschlossene, in sich vollendete Ganzheit,

die gültige Form, die die Güter und Werte der Gemeinschaft in sich darstellt, und deren Widerschein in der Wesens- und Wertverfassung des Individuums, in der vollendeten Ganzheit und Einheit seiner ἀρετή zum Ausdruck kommt. Daraus entspringt die Aufgabe: auf dem sokratischen Fundament, aus der neuen Bewußtwerdung der Urwerte des griechischen Daseins die wahre Idee und Ordnung der Polis zu begründen. So verstehen wir es, daß sowohl die Dialoge, die auf den Begriff der ἀρετή zielen (wie Laches, Gorgias, Protagoras), wie die Dialoge, die ausdrücklich das Problem der Idee stellen (wie Menon, Phaidon, Symposion): innerlich auf die Politeia als das abschließende Werk bezogen sind. In der Politeia wird auf dem Grunde der Urwerte des griechischen Daseins der neue Staat der Gerechtigkeit errichtet.

Die zweite Gruppe der platonischen Werke, zu der etwa Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Philebos, Timaios gehören, und die symbolisch abschließt mit dem Alterswerk wiederum über den Staat, die Gesetze: setzt die Probleme der ersten Gruppe in organischer Entwicklung fort. Wir bestreiten, daß hier — wie gesagt wird — ein Bruch vorliegt, daß insbesondere die „Ideenlehre" ins Logisch-Methodologische verwandelt würde. In Wahrheit erfolgt eine Auseinandersetzung der platonischen Ideenlehre mit der geschichtlich vorliegenden griechischen Philosophie, zumal mit der durch Parmenides begründeten Ontologie. Dabei wird die platonische Ideenlehre keineswegs aufgegeben, sondern sie wird — wie wir sehen werden —, zur höchsten Durchbildung gebracht.

III.
Wahrheit und Wissen

Wie aber ist nun das Prinzip des Logos, die Idee selbst zu fassen, in der und durch die das Wesen des menschlichen Existierens neu offenbar werden und neu gestaltet werden soll? Wie verhalten sich Idee und Existenz?

Wir wollen diese Fragen zunächst in einem allgemeineren Sinne zu lösen versuchen. Dazu knüpfen wir an die Begriffe des Wissens, der Wahrheit und des Nichtwissens, der Unwahrheit an. Wir erinnern uns jener tiefen Bedeutung des Wissens, das nach der Religion wie nach der Tragödie dem Menschen eignet, das zwar zunächst verdeckt ist, aber in den Schicksalen, im wirklichen Existieren frei wird — weswegen in einem ursprünglichsten Sinne weise (σοφός) gleich tapfer ist. Kraft dieses Wissens entdeckt der Mensch oder die geschichtliche Gemeinschaft die wahren

Ordnungen des Seins und des Lebens, hält sich in ihnen, um die Rettung und das Heil zu finden — oder verletzt sie und geht ihrem Untergang entgegen.

Wir verdeutlichten uns dieses Verhältnis an Sophokles' König Ödipus. Das Dunkel und das Verborgensein seines Daseins — gleichgültig, woher dieses Verdecktsein empirisch stammt — läßt Ödipus in sich widersprechende Daseinskreise und Daseinsordnungen eintreten. An ihren Widersprüchen, die er nicht verdeckt läßt, sondern gewaltsam aufreißt, geht ihm das Wissen um die Wahrheit seiner Existenz auf, in der sein Leben geopfert wird.

Aus der nämlichen Wurzel entspringt der sokratische Wissensbegriff. Das „Erkenne dich selbst" ist kein theoretisches Nachgrübeln über sich selbst: es wird erfüllt allein im Existieren, im Freiwerden zum wahren Existieren, das ständig an der Grenzlinie zwischen der Wahrheit und der Unwahrheit, dem Sein und dem Chaos steht.

Hier knüpft Platon an, um den Begriff des Wissens zur höchsten Steigerung zu bringen. Verfolgen wir das an dem soeben entwickelten Grundgedanken!

Wenn das Wissen um die wahren Lebens- und Seinsordnungen zunächst verdeckt ist und in der Besinnung des Menschen auf sich selbst frei wird: so bezeichnet Platon eben diesen Urakt der menschlichen Erkenntnis als „Erinnerung" (ἀνάμνησις). Alles tiefere Wissen ist „Erinnerung". In ihr bringt Platon folgenden umfassenden Zusammenhang zur Formulierung. Im Dialog Menon fragt der platonische Sokrates aus dem Knaben des Menon einen geometrischen Lehrsatz, Schritt für Schritt heraus. Es wird gezeigt, wie in fortschreitender Besinnung, in fortschreitender Erinnerung sich die zunächst verdeckten und unbekannten mathematischen Ordnungen entdecken und enthüllen. Platon erläutert dieses Wesen der „Erinnerung" durch Anknüpfung an jenen Mythos, nach dem die Seele in einem früheren Leben die mathematischen Wahrheiten, ja die Seinsordnung im Ganzen, die Ideen, geschaut habe und sich ihrer in diesem Leben durch Besinnung, durch „Erinnerung" wieder bewußt werde. Was bedeutet dieser Mythos im tieferen Sinne?

Man hat in jener platonischen Erörterung im Dialog Menon die Entdeckung eines erkenntnistheoretischen Begriffs, eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Mathematik gesehen, daß sie nämlich nicht durch die empirischen Gegebenheiten, sondern unabhängig von der Erfahrung a priori zu begründen sei; nur habe Platon dieses Prinzip des a priori noch nicht rein durchgeführt; er sei im Psychologischen steckengeblieben,

und dieses Psychologische führe zu jenen fragwürdigen Metaphysizismen der platonischen Philosophie. Alle diese Auffassungen sind peripher. Sie verfehlen die eigentliche platonische Absicht. Platons Interesse bezieht sich nicht primär auf die Begründung der Mathematik als einer theoretischen Einzelwissenschaft. Ihm stehen die Wissenschaften nicht als theoretische Disziplinen nebeneinander, deren Anliegen auf den theoretischen, von der Existenz losgelösten Kosmos der Sachen, der „Objekte" ginge. Hierin sieht man fast allgemein nicht nur das Wesen der griechischen und der modernen, sondern „der" Wissenschaft. In Wahrheit wird hiermit der Ursprung wie das Wesen der Philosophie und der Wissenschaft verfälscht. Die Philosophie und die Wissenschaft empfangen für Platon ihren eigentlichen Sinn einzig und allein durch ihre unauflösliche Beziehung auf das Problem der Existenz, der Wahrheit oder Unwahrheit des menschlichen Daseins. Dies ist letztlich, wie die Politeia und die Nomoi es ausführen, das durch den Staat bestimmte Dasein. Diese unmittelbare Existenznähe der Wissenschaft gilt sogar — das macht der Dialog Menon offenbar — für die anscheinend abstrakteste, lebensfernste Wissenschaft, die Mathematik.

Die „Wiedererinnerung" wird entdeckt am Paradigma der Mathematik. Die Mathematik macht die „Wiedererinnerung" formulierbar: darauf beruht der bildende Wert der Mathematik. Wie aber ist nun der Sinn dieser „Wiedererinnerung" noch genauer zu fassen? Sie bringt zum Ausdruck, daß die Seele — so drückt Platon es zunächst in dem Mythos aus, den wir anführten — in einem anderen Leben die Ideen als die Ordnungsformen des Seins und des Lebens geschaut hat, daß durch einen „Absturz" der Seele diese Ordnungsformen verdeckt sind, aber irgendwie wieder entdeckt werden können. Platon sucht also das Wesen des griechischen Daseins, dieses Hineingestelltsein in die äußersten Möglichkeiten des Seins und des Chaos, der Wahrheit und der Unwahrheit, des Wissens und des Nichtwissens, erneut offenbar zu machen und nunmehr durch die Ideenlehre zu rechtfertigen und zu begründen.

Der platonische Begriff des Wissens, des Logos, der Idee: ist von vornherein Wissen um die eigentliche Existenz, die der Unwahrheit, dem unwahren Existieren entrissen und durch ihre Bindung an das wahre Sein „gerettet" wird. *Diese in der Tiefe gegebene, wenn auch verdeckte, aber im existenziellen Wissen sich erhellende Bindung des menschlichen Daseins an die totale Ordnung des Seins und des Lebens zu vollziehen: das ist der grundsätzliche Sinn der platonischen Idee der Philosophie und der Wissen-*

schaft. Die Philosophie und die Wissenschaft sind um der Rettung, des Heiles des Menschen willen da. In ihnen handelt es sich primär nicht um „theoretische" Dinge: es geht um das Sein des Menschen, als ein in der Wahrheit Sein, oder in der Unwahrheit Sein. Dies kommt zum überwältigenden Ausdruck in dem Höhlengleichnis, im siebenten Buch des Staates.

„Nunmehr, sprach ich, versinnbildliche dir unsere Natur und ihre Bildung oder Unbildung an folgendem Zustand. Siehe die Menschen gleichsam in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung mit einem Eingang, der sich gegen das Licht öffnet, in der Breite der ganzen Höhle, in der sie von Kind an leben, mit Fesseln um Schenkel und Nacken, so daß sie dort bleiben müssen und nur nach vorn sehen, aber infolge der Fesseln ihre Köpfe nicht herumdrehen können. Licht aber bekommen sie von einem Feuer, das oben und von fern in ihrem Rücken brennt, und zwischen dem Feuer und den Gefesselten sei oben ein Weg, und an ihm entlang denke dir eine Mauer gebaut, wie Gaukler vor den Leuten Schranken errichten, über die hinweg sie ihre Kunststücke zeigen. ‚Ich sehe es, sagte er.' So siehe denn auch, daß Menschen hinter der Mauer mannigfache Geräte entlang tragen, die die Mauer überragen, und Bildsäulen von Menschen und anderen Lebewesen aus Stein und Holz, und alle möglichen Kunstgegenstände, und daß sie, wie natürlich, teils sprechen, teils schweigen beim Vorübergehen. ‚Seltsam ist dein Bild, sprach er, und seltsam sind deine Gefangenen.' Unseresgleichen, sagte ich. Glaubst du da etwa, daß solche Menschen erstlich von sich selbst und einer vom anderen mehr gesehen haben als die Schatten, die vom Feuer auf die ihnen gegenüberliegende Höhlenwand fallen? ‚Wie könnten sie wohl, sagte er, wenn sie die Köpfe ihr Leben lang unbeweglich halten müssen?' Und dann von den vorübergetragenen Gegenständen, ist es damit nicht ebenso? ‚Wie sonst?' Wenn sie also im Stande wären, sich miteinander zu besprechen, müßten sie dann nicht, was sie sehen, für wirkliche Dinge halten? ‚Notwendig.' Und wenn dann der Kerker an der gegenüberliegenden Wand einen Widerhall hätte, müßten sie dann, so oft einer von den Vorübergehenden spräche, nicht annehmen, daß nichts anderes spricht als der vorübergehende Schatten? ‚Beim Zeus, das mein ich, sagte er.' Und überhaupt, sprach ich, würden doch solche Leute nichts anderes für wahr halten, als die Schatten der Geräte. ‚Unbedingt, sagte er.' So betrachte denn, sprach ich, wie ihre Lösung und Heilung von Fesseln und Unverstand vor sich gehen müßte, wenn es ihnen wirklich so erginge: So oft einer entfesselt würde und plötzlich aufstehen müßte, um mit umgewandtem

Nacken vorwärts zu gehen und zum Licht emporzublicken, aber bei alledem noch Schmerzen hätte und doch wegen des Glanzes jene Dinge, deren Schatten er damals sah, nicht ansehen könnte, was glaubst du, daß er da antworten würde, wenn man ihm sagte: Damals habe er nur Tand gesehen, jetzt aber sei er der Wirklichkeit viel näher und, dem viel Wirklicheren zugewendet, sehe er richtiger? Und wenn man ihm dann jedes Einzelne im Vorübergehen zeigte, und ihn durch Fragen zu sagen zwänge, was es wäre, glaubst du nicht, daß er dann in Verlegenheit kommen, und, was er damals sah, für wahrer halten würde als das, was man ihm jetzt zeigt? ‚Ja sehr, sagte er.' Und wenn man ihn nun zwänge in das Licht selbst zu sehen, so würden ihm doch die Augen schmerzen und er würde fliehend sich zu dem umwenden, was er erkennen kann und glauben, daß das wirklich deutlicher sei als das, was man ihm zeigt. ‚So ist es, sagte er.' Wenn man ihn aber, sprach ich, von dort mit Gewalt den rauhen und steilen Aufstieg hinaufzöge und nicht abließe, bis man ihn ans Sonnenlicht emporgezogen hätte, würde er da nicht leiden und ärgerlich werden über das Ziehen, und wenn er dann ans Licht käme, die Augen voller Glanz haben und gar nichts von dem sehen, was wir jetzt das Wahre nennen? ‚Wenigstens nicht sogleich, sagte er.' Ist doch, meine ich, Gewöhnung nötig, um die Dinge dort oben zu sehen . . ." (Politeia 514 A — 516 A).

Wahrheit und Unwahrheit sind ursprünglich und primär — wie in der griechischen Religion und in der griechischen Tragödie — Grundformen und Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins: nämlich in der Wahrheit oder in der Unwahrheit zu existieren. Die Wahrheit ist der Ausdruck des Existierens, dem das Sein seinen Verdeckungen entrissen, dem es unverborgen ist, dem es sich in seiner Unverborgenheit darstellt — das ist der genaue Sinn des Wortes und des Wesens der ἀλήθεια. Demgegenüber ist die Unwahrheit der Ausdruck jenes Existierens, dem das Sein verdeckt, verborgen, dunkel ist. Auch dies ist — wie wir gesehen haben — eine dem Menschen ursprüngliche Daseinsform, aus der der Mensch sich einzig und allein durch das Existieren selbst, durch die Tapferkeit und Entschlossenheit des Existierens befreit.

IV.
Wissen und Leben

Wir wollen nunmehr versuchen, diesen existenziellen Wissensbegriff, der uns von unserem modernen Wissensbegriff aus fremd und unfaßbar ist, noch tiefer zu begreifen.

Schon terminologisch kehren in den platonischen Schriften die Wortverbindungen wie Wissen und Leben, Wissen und Tun immer wieder. In der Einheit von Wissen und Wirken, durch Wissen und Tun (λόγος und ἔργον) erschließt sich die Wahrheit.

Weil es in diesem Wissen um den ganzen Menschen geht, weil dies Wissen die Wesens- und Wertverfassung des ganzen Menschen ausdrückt: darum — so erklärt Platon im siebenten Brief — können nur diejenigen Menschen die Wahrheit über die ἀρετή und ihr Gegenbild erkennen, die dem Gerechten (δίκαιος) und Schönen ursprünglich wesensverwandt sind (344 A), in denen „die Rhythmen des kosmischen und tapferen Lebens" schwingen (Politeia 399 E). Aus dieser griechischen Urschicht heraus verstehen wir, wenn Hölderlin sagt, damit eine tiefste Schicht unseres eigenen Wesens deutend:

„An das Göttliche glauben allein die selber es sind."

Dies ist die Grundlage, von der aus uns die weiteren Wesenszüge des existenziellen Wissens verständlich werden.

Wenn in diesem Wissen die Wert- und Seinsverfassung des Menschen selbst zum Ausdruck kommt: so ist für die Möglichkeit dieses Wissens zuerst die „Natur" (φύσις) des Menschen entscheidend. Darum heißt es mit Rücksicht auf die zum Wissen und damit zugleich zur Herrschaft berufenen Menschen in einem Mythos des „Staates" folgendermaßen: „Alle hier im Staate seid ihr Brüder, ... aber der formende Gott hat den unter euch zur Herrschaft Berufenen Gold bei der Geburt beigemischt, weshalb es auch die Geehrtesten sind, aber allen Helfern Silber, Eisen aber und Kupfer den Bauern und den andern Handwerkern. Da ihr nun alle verwandt seid, zeugt ihr wohl meistens euch Ähnliche, aber es könnte auch einmal aus einem goldenen ein silberner und aus einem silbernen ein goldener Sproß hervorgehen ... Den Herrschern also gebietet der Gott zuerst und zumeist, daß sie über nichts so gute Wächter seien und so eifrig wachen sollen als über die Nachkommen, was von diesen Stoffen ihren Seelen beigemischt ist, und wenn ihr eigener Sproß kupfer- oder eisenhaltig wäre, sollen sie keinesfalls Erbarmen haben, sondern der Natur die gebührende Ehre erweisen und ihn unter die Handwerker verstoßen, und wenn andererseits aus diesen ein Gold- oder Silberhaltiger erwächst, sollen sie sie ehren und die einen zum Wächter- die anderen zum Helferstand emporführen, als ob es ein Orakel gäbe, daß der Staat dann untergehen müßte, wenn ihn ein eiserner oder kupferner Wächter bewachte ..." (Politeia 415 A—C).

Diese überaus wichtige Stelle zeigt uns, daß auf national-hellenischer Grundlage von vornherein die Natur (φύσις) der zum Wissen und damit zugleich zur Herrschaft berufenen Menschen entscheidend ist: die Natur, die ursprünglich bestimmt ist durch Geburt und Erbe, Art und Stamm. Die Kraft dieser Natur offenbart sich zuletzt in der inneren Einheit von Wissen und Werk, Geist und Macht, Schau und Tat, Idee und Existenz. Dieses Wissen ist die Form des Existierens selbst, die helle und wache Tapferkeit des in Einsatz und Wagnis sich darstellenden Existierens — weshalb Platon geradezu die Tapferkeit in diesem Sinne als das Heil bezeichnet (σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν, Politeia 429 C).

Eine kleine und schwache Natur, so sagt Platon, tut nie etwas Großes, weder im Guten noch im Schlechten (Politeia 491 E, 495 B) — denn alles Große ist gefährlich (τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, Politeia 497 D).

Platon bezieht dieses Große, das in sich selbst gefährlich ist, auf das Leben und Existieren, das Leben und die Existenz des Staates wie des Einzelnen. Denn beides, die Existenz des Staates wie des Einzelnen, enthält ständig die beiden Grundmöglichkeiten des Seins und des Unterganges, des Kosmos und des Chaos. Diese werden nicht gebannt durch theoretisches, existenzloses Reflektieren: sondern durch den Mut und die Tapferkeit in geistiger Wachheit und Bewußtheit, das Wagnis des Lebens und des Existierens zu bestehen. Diese Grundmöglichkeiten werden hinsichtlich des Staates in der Politeia entwickelt (vgl. Politeia 444—449). Daß aber auch der einzelne, die einzelne Seele diesen Urgesetzen unterworfen ist, kommt besonders deutlich in der Lehre von den Seelenteilen zum Ausdruck (vgl. Phaidros, Politeia). Die Konzeption der Seelenteile, deren Ordnung der des Staates analog ist, ermöglicht es Platon, die Grundformen der inneren Ordnung, wie des Verfalls und der ständigen Gefährdung, plastisch zu gestalten. Darum ist diese Lehre keine willkürliche Konstruktion: sie entspringt vielmehr aus dem Grundwesen des griechischen Daseins und Daseinsverständnisses selbst.

Wegen ihrer inneren weiten Möglichkeiten — die einer schwachen und mittleren menschlichen Natur unbekannt sind — ist die große Natur durch sich selbst gefährdet (Politeia 495 A).

Auf sie richtet sich deshalb ganz besonders die Idee der Erziehung, der Zucht, der Formung und Bildung (παιδεία). Zu ihr gehört in gleich wichtiger Weise die gymnastische wie die musische Bildung.

Was die letztere betrifft, so sollen in der Musik „die Rhythmen eines kosmischen und tapferen Lebens" zum Ausdruck kommen, um das Leben zu seiner eigenen inneren Ordnung hinzuführen und ihm inneren Halt zu geben. Infolgedessen zieht Platon mit äußerster Radikalität folgende Konsequenz: „Denn eine neue Art von Musik einzuführen muß man sich hüten, weil man damit das Ganze gefährdet. Denn nirgends werden die musikalischen Weisen geändert ohne Schaden für die größten Gesetze des Staates . . . (Politeia 424 C).

Ebenso aber gehört zur Erziehung, und das heißt zu einer echten Auslese der zum Wissen und zur Herrschaft Berufenen, die ständige Erprobung in absichtlich herbeigeführten Mühen, Schmerzen und Kämpfen, vor allem die Erprobung im Kriege (Politeia 413 C, D).

Mit dieser musischen und gymnastischen Erziehung und existenziellen Erprobung erfolgt zugleich die wissenschaftliche und philosophische Erziehung. Beides ist ungetrennt und untrennbar: weil es in beidem um die Existenz und ihre Erhellung, letztlich um die Idee der Ordnung des Lebens inmitten des Seins geht. Diese Ordnung wird nur durch das Existieren selbst erfahren und erlebt. Der letzte und umfassende Ausdruck für diese im Existieren selbst sich erschließende Idee der Existenzordnung ist die Idee des Guten, in der die Wahrheit des menschlichen Existierens innerhalb der Ordnung des Seins im Ganzen aufbricht, so daß Platon sagt: der Mensch, der diese Idee nicht in aller Klarheit erfaßt hat, existiert in der Welt der Schattenbilder, als Schlafender und Träumender, und ehe noch er hier aufwacht, versinkt er in die Unterwelt, in den endgültigen Schlaf, das Nichts (Politeia 534 B, C).

V.

Wissenschaft und Politik

Wir haben gesehen, daß die menschliche Existenz und ihr Wesen sich nicht erfüllt in der Existenz des Individuums. Das Individuum als solches ist eine künstliche Abstraktion, die den Seins- und Lebenszusammenhang verletzt und zerstört. Darum gehen am Individualismus die Völker zugrunde. In Wahrheit setzt der Begriff des Individuums den Begriff der Familie, des Volkes, der Nation und ihrer Geschichte voraus. Jene Abstraktion gewinnt nun aber tatsächliche Bedeutung in einer Schule, die sich auf Sokrates zurückbezieht, von der her heute vielfach Sokrates selbst verstanden wird — die ältere kynische Schule.

Antisthenes und Diogenes — beide sind, das ist bezeichnend, nicht Athener und stehen außerhalb der geschichtlichen atheniſchen Tradition — interpretieren das ſokratiſche Leben und Sterben dahin, daß der „Weiſe" notwendig mit den gegebenen religiöſen, ſtaatlichen, ſittlichen Anſchauungen in Konflikt gerate. Sie ziehen — anders als Sokrates ſelbſt — die Konſequenz, daß der „Weiſe" ſich deshalb aus allen jenen Zuſammenhängen und Bindungen loslöſen müſſe. Der Begriff des freien ſouveränen Individuums entſteht. In der Negation aller gegebenen natürlichen und geſchichtlichen Zuſammenhänge und Bindungen erklärt Diogenes: er ſei „Weltbürger", Kosmopolit (Diog. Laert. VI, 63). Dies iſt wohl der Urſprungsort von Begriff und Weſen des Kosmopolitismus.

Unſere Herleitung dieſes Begriffes zeigt, daß er — gemeſſen an dem griechiſchen Daſein ſelbſt und ſeiner Auslegung durch Sokrates und Platon — durch und durch ungriechiſch iſt. Er widerſpricht allen tieferen Vorausſetzungen des griechiſchen Daſeins. Den Menſchen aus der Gemeinſchaft des Staates herauslöſen, heißt ihn ſeines eigentlichen exiſtenziellen Weſens berauben. Gerade umgekehrt wie bei den Kynikern drückt ſich für Sokrates und Platon in dem Einſatz des Lebens für die Gemeinſchaft der Polis die wahre Exiſtenz aus. Das iſt das Grundweſen des menſchlichen Daſeins, daß es einzig und allein in dem Bejahen ſeines natürlichen und geſchichtlichen Weſens, in dem Bejahen aller Bezüge ſeiner Exiſtenz — nicht in der Flucht vor ihnen — ſich ſelbſt erkennt, zu dem wird, was es wahrhaft iſt.

Darum iſt die Idee des Staates nicht ein Produkt der Willkür, auch nicht eines „Geſellſchaftsvertrages", den ſelbſtherrliche Individuen abſchließen, und den ſie daher auch zu löſen berechtigt ſind. Vielmehr iſt die Idee des Staates das Prinzip, das die wahre Ordnung, die Wahrheit des menſchlichen Daſeins in ſeiner natürlichen und geſchichtlichen Exiſtenz ſehen läßt und darſtellt. Die Idee des Staates iſt der notwendige Ausdruck, die notwendige Form der natürlichen und geſchichtlichen Exiſtenz des Menſchen innerhalb der Seins- und Lebensordnung im Ganzen. Der Staat bedeutet das Prinzip, kraft deſſen nicht ein abſtraktes „Daſein überhaupt", ſondern ein beſtimmtes natürliches und geſchichtliches, in dieſem Zuſammenhang das griechiſche Daſein, ſeine Exiſtenz gegen alle Bedrohung durch den Verfall und das Chaos an die wahre Ordnung des Seins und des Lebens, den wahren Kosmos bindet. Dieſe Bindung an die wahre Idee der Seins- und Exiſtenzordnung wird — ſo wiſſen wir — nicht mühelos geſchenkt: ſie wird allein in der Tapferkeit des Exiſtierens

unter ständigen Opfern errungen. Darum ist das Opfer und die Opferbereitschaft erforderlich, nicht um eines transzendenten Gutes willen: sondern um des Daseins in seiner natürlich-geschichtlichen Existenz selbst willen.

Hiermit erfassen wir das letzte Wesen der platonischen Philosophie und Wissenschaft. Platon stellt dar: auf welche Weise ein Staat sich mit Philosophie befassen muß, um nicht unterzugehen (Politeia, 497 D). Darum heißt es an jener berühmten Stelle in der Politeia: „Wenn nicht ... die Philosophen Könige in den Staaten werden, oder die jetzt Könige und Machthaber genannten echte Philosophen, und nicht dies in eines zusammenfällt: staatliche Macht und Philosophie ... so gibt es ... kein Aufhören der Übel für die Staaten und auch ... für das Menschengeschlecht." (473 C) Entsprechend heißt es in demselben Werke: „Ehe nicht das Philosophengeschlecht im Staat zur Herrschaft kommt, wird es weder für den Staat noch die Bürger ein Ende der Übel geben, noch auch wird das Staatsleben, das wir im Geist erdichten durch Tat seine Vollendung finden" (501 E).

Philosophieren bedeutet: in der Verantwortung für den Staat, als Manifestation der wahren Seins- und Lebensordnung, zu existieren.

Das geschichtliche, notwendig unter der Form des Staates sich vollziehende Existieren — das ist die griechisch-platonische Grundkonzeption — sieht sich ständig vor die Grundmöglichkeiten des Seins oder des Unterganges gestellt. Es ist deshalb ein unaufhörlicher „Kampf ums Dasein" — allerdings in einer weit ursprünglicheren, radikaleren, entscheidenderen Dimension, als wir es uns einfallen lassen, wenn wir jenes Wort in dem naturalistischen modernen Sinne verstehen.

Die Philosophie und die Wissenschaft, so fassen wir diese Erörterungen zusammen, haben zum letzten Problem die Existenz, als natürlich-geschichtliche Existenz im Staat, eingefügt in die ewigen Ordnungen des Seins und des Lebens selbst. Allein in der Einheit von Wissen und Tun, Geist und Macht, Philosophie und Politik, Idee und Existenz: wird das Wesen des Wissens wie die Wahrheit und das Wesen des geschichtlichen Existierens selbst offenbar.

Müssen wir noch ausdrücklich sagen, daß wir hiermit inmitten der brennendsten Probleme der Gegenwart stehen? Es geht uns um den Versuch einer — zunächst geschichtlichen — Grundlegung der neuen Idee der Philosophie und Wissenschaft, die ihre Fundamente findet in dem Zusammenhang von Idee und Existenz.

VI.

Vom Weſen der platoniſchen Idee

Wir verſuchen nunmehr, das Weſen der platoniſchen Idee in der Erörterung der beſonderen mit ihr geſetzten Probleme noch genauer zu erfaſſen. Wir knüpfen an die Dialoge Protagoras, Menon, Phaidon an.

Wir haben geſehen, daß für das ältere Polisgriechentum der Staat alle Werte und Wertordnungen, auch die religiöſen, einſchließt — daß entſprechend der Wert und die Wertverfaſſung des Einzelnen, ſeine ἀρετή, Ausdruck ſeines Wertes für die Polis iſt.

Wir haben ferner geſehen, daß mit der Auflöſung der Werte und Wertordnungen der Polis notwendig die der Wertverfaſſung des Einzelnen erfolgt. Die ἀρετή wird nicht mehr durch die Einheit und Totalität der Polisordnung normiert: ſondern ſie wird von den verſchiedenſten Geſichtspunkten her beſtimmt, die gleichberechtigt ſind, da eine übergreifende Einheit fehlt. Die ἀρετή wird nicht mehr gebunden durch ein einheitliches und ganzheitliches Prinzip — ſie zerfällt in Teile.

Innerhalb dieſes geſchichtlichen Zuſammenhanges nimmt Platon das Problem der ἀρετή in Angriff. Darum heißt es im Dialog Protagoras folgendermaßen: „Du erklärſt — ſo ſagt Sokrates zu Protagoras — die Tugend ſei lehrbar, und ich, wenn ich irgendeinem Menſchen glaube, glaube ich dir. Was mir aber aufgefallen iſt, als du ſprachſt, das ergänze mir noch. Du ſagteſt nämlich, Zeus habe den Menſchen die Gerechtigkeit und das Schamgefühl verliehen, und wiederum erwähnteſt du in deiner Rede die Gerechtigkeit und Beſonnenheit, die Frömmigkeit, als ob dies zuſammen die eine Tugend (ἀρετή) wäre. Eben dieſes alſo ſetze mir auseinander, ob die Tugend zwar eins iſt, aber die Gerechtigkeit, die Beſonnenheit, die Frömmigkeit Teile von ihr darſtellen — oder ob die Gerechtigkeit, Beſonnenheit, Frömmigkeit nur verſchiedene Namen für ein und dasſelbe ſind. Das iſt es, was ich noch vermiſſe." „Sehr leicht — erwidert Protagoras — iſt das zu beantworten: die Gerechtigkeit, Beſonnenheit, Tapferkeit ſind Teile der Tugend." Nun ſtellt Sokrates die anſcheinend harmloſe, in Wahrheit entſcheidende Frage: „Sind die Gerechtigkeit, die Beſonnenheit, die Tapferkeit Teile der Tugend, etwa ſo wie Mund, Naſe, Ohren Teile des Geſichts ſind? Oder ſind Gerechtigkeit, Beſonnenheit, Tapferkeit Teile der Tugend, etwa ſo wie die Teile des Goldes zwar Teile ſind, aber voneinander nur durch ihre Größe unterſchieden ſind?" Protagoras antwortet: „Gerechtigkeit, Beſonnenheit, Tapferkeit ſind auf die Art Teile der Tugend, wie die Teile des Geſichts Teile ſind." Sokrates

fragt weiter: „Besitzen also die Menschen jeweils verschiedene Teile der Tugend, der eine diesen, der andere jenen Teil: oder muß notwendig der, welcher einen Teil hat, auch alle Teile haben?" „Keineswegs — antwortet Protagoras —, denn viele sind ja tapfer, aber ungerecht, viele sind gerecht, aber nicht weise . . ." „Sind also — fragt Sokrates weiter — Weisheit (σοφία) und Tapferkeit (ἀνδρεία) auch Teile der Tugend?" „Freilich — erwidert Protagoras —, und der wichtigste dieser Teile ist die Weisheit." „Und jeder von ihnen — fragt Sokrates — ist etwas anderes?" Auf die Zustimmung des Protagoras stellt Sokrates die weiteren Fragen: „Also hat jeder Teil seine besondere Funktion, wie bei den Teilen des Gesichts? Das Auge ist verschieden vom Ohr, und die Funktionen beider sind verschieden. Verhält es sich auch so hinsichtlich der Teile der Tugend, so daß sie selbst wie ihre Funktionen durch und durch verschieden sind?" „So verhält es sich, Sokrates," antwortet Protagoras.

Wir skizzieren nur kurz die von Sokrates vollzogene Durchführung dieser Untersuchung. Sie gipfelt darin: daß Sokrates dadurch die Einheit der ἀρετή nachweist, daß er sie auf ihre Wissensgrundlage zurückführt. Es zeigt sich, daß etwa die Tapferkeit und die Weisheit Ausdruck eines und desselben Wissens sind. Freilich eines der Sophistik gegenüber höchst eigenartigen Wissens, das — wir wissen es schon — in der inneren Erhellung und Erleuchtung des existenziellen Grundes des menschlichen Daseins besteht.

Wir haben diese Stelle aus dem Dialog Protagoras angeführt, um folgende Erörterungen daran anzuknüpfen.

Zuerst wird durch die angeführte Stelle bestätigt, daß Platon die im Namen des Logos durch die Sophistik auf die Spitze getriebene Auflösung des menschlichen Daseins in seine Teilfunktionen — wir würden heute sagen: in den „theoretischen", „politischen", „religiösen" Menschen — durch die Idee des wahren Logos zu überwinden sucht.

Der wahre Logos des menschlichen Daseins, der sich in dem Ringen um das Problem der ἀρετή enthüllt, bedeutet: die Einheit und Ganzheit, die wahre Idee des menschlichen Daseins. Er bedeutet die neue Einheit und Ganzheit der ἀρετή, die durch ihre Bindung an die Norm des Staates begründet wird. Das ist die Lösung, die die Politeia diesem Problem gibt.

Jene im Logos sich erschließende Einheit und Ganzheit und darum Wahrheit der Wesens- und Wertverfassung des menschlichen Daseins ist der schöpferische Quell der platonischen Idee. Sie läßt sehen, daß die wahre Wesens- und Wertverfassung

des menschlichen Daseins sich allein aus der Ganzheit bestimmt, die alles einzelne und alle Einzelfunktionen bindet. Darum ist die Idee das Prinzip, das das einzelne menschliche Dasein unauflöslich mit der geschichtlichen Ganzheit des Staates, und zugleich mit der totalen Seins- und Lebensordnung verknüpft.

Die Idee, als die Einheit und Ganzheit, ist strengstens zu unterscheiden vom „allgemeinen Begriff". Die Idee bedeutet stets die Einheit und Ganzheit eines Wert- und Seinsbestandes. Der „Allgemeinbegriff" bedeutet nur eine Abstraktion, in der nicht das Ganze zum Problem gemacht wird, in der es vielmehr zerstört wird. Der „Allgemeinbegriff" ist ein bloßer Sammelname, unter den die einzelnen Momente zwar subsumiert, durch den sie aber nicht innerlich vereinigt und gebunden werden. Die Idee ist das Prinzip, das die Momente innerlich bindet. Als diese bindende Ganzheit ist sie wesenhaft „Anschauung", Gestalt, Form. (Aus solchen Zusammenhängen heraus und im geschichtlichen Rückgang auf Platon versucht Kant das Wesen des Wissens durch dessen innere Verknüpfung und Einheit mit der „Anschauung" wahrhaft zu begründen.) Die Idee ist deshalb das bindende und ganzheitliche Prinzip, weil sie allen Momenten immanent ist, so wie in dem platonischen Beispiel die Substanz des Goldes allen Teilen des Goldes immanent ist. Die Idee des menschlichen Daseins findet ihren ersten Ausdruck in der ἀρετή als der Wesens- und Wertverfassung des menschlichen Daseins. Sie ist in jeder einzelnen Tugend gleichsam ihrer Substanz nach und als das belebende Prinzip enthalten, weil jede wahrhafte und echte Äußerung des menschlichen Daseins Ausdruck der Totalität des menschlichen Daseins ist.

Wir übergehen nun die weiteren in diesen Zusammenhang gehörigen Dialoge, und versuchen sogleich, uns die neue Wendung zu vergegenwärtigen, die der Dialog Menon dem Problem der Idee gibt.

Der Dialog beginnt mit der Frage Menons, eines reichen, jungen, fürstlichen Thessalers, aus der Heimat des Gorgias und daher mit ihm bekannt: ob die Tugend, ἀρετή, lehrbar sei. Sokrates antwortet hierauf, daß er nicht einmal wisse, was die ἀρετή sei, geschweige denn beantworten könne, ob sie lehrbar sei. So fragt Sokrates den Menon nach dem Wesen der Tugend.

„Das ist nicht schwer zu sagen, Sokrates. Zuerst besteht die Tugend des Mannes darin, die Staatsangelegenheiten richtig zu führen . . . Willst du aber die Tugend der Frau, so ist nicht schwer auseinanderzusetzen, daß sie das Hauswesen gut verwalten muß . . . Wiederum verschieden ist die

Tugend des Kindes, und wiederum die des bejahrten Mannes, er sei nun Freier oder Knecht." Sokrates: „Ein sehr großes Glück habe ich gehabt, Menon. Ich suchte eine Tugend und habe einen ganzen Schwarm von Tugenden gefunden . . ." (71 E).

Aber es handelt sich um das Wesen — das Wort und der Begriff *οὐσία* tritt auf (72 B) — der Tugend: auch wenn es viele und mannigfache Tugenden gibt, so haben sie doch insgesamt eine und dieselbe Gestalt, auf Grund deren sie Tugenden sind (*ἓν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσι δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί*, 72 C). Gesucht wird die eine Grundgestalt, das eine Eidos, die eine Idee, die allen Erscheinungsformen als dieselbe zu Grunde liegt (75 A). Nach weiteren Erörterungen faßt Sokrates das Problem folgendermaßen zusammen: „Versuche, Menon, dein Versprechen zu erfüllen, und von der Ganzheit der Tugend zu sagen, was sie ist (*καθ' ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς πέρι ὅ τι ἔστι*) und höre auf — wie die Spötter von denen sagen, die etwas zerschlagen — aus Einem Vieles zu machen, sondern laß sie ganz und heil, und sage, was die Tugend ist..." (77 A, 77 B, vgl. 79 B).

Nach einer Reihe von fruchtlosen Bemühungen erweist sich die Frage nach dem Wesen, dem Eidos, der Ganzheit der *ἀρετή* als identisch mit der Frage: wie ist das Wissen um diese Ganzheit, wie ist die Erhellung dieser Ganzheit möglich?

Um diese Frage zu lösen, nimmt Sokrates seine Zuflucht zu „göttlichen Dichtern". Jene Dichter sagen, daß die Seele des Menschen unsterblich sei, sie gehe niemals zu Grunde... Da nun die Seele unsterblich und oftmals geboren ist und somit die Allheit der Dinge hier und im Hades geschaut hat: so vermag sie sich, auch in bezug auf die *ἀρετή*, an alles das, was sie geschaut hat, zu erinnern. Da die ganze Natur verwandt ist und die Seele alles geschaut und gelernt hat: so wird sie, wenn sie sich nur an Eines erinnert, alles Andere selbst auffinden; das nennen die Menschen Lernen. Das Suchen und Lernen ist also ganz und gar Erinnerung (*τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν*, 81 D).

Hiermit weist der Dialog Menon über sich hinaus. Das Problem der *ἀρετή*, als der Wesens- und Wertverfassung der menschlichen Existenz, ist aus dem innersten Wesen der menschlichen Existenz, der Seele, zu verstehen: insofern diese durch die Idee und kraft der Idee sich ihres Zusammenhanges mit dem ganzen Sein, mit der Totalität der Seins- und Lebensordnung bewußt wird. Dies ist nun das Thema des Dialogs Phaidon. In anderer Weise ist das Symposion auf dasselbe Problem gerichtet.

Das menſchliche Daſein wird im Dialog Phaidon begriffen durch das Prinzip der Seele (*ψυχή*). Die Seele iſt das innere, exiſtenzielle Prinzip des menſchlichen Daſeins. Die Idee der Seele iſt alſo die Idee als Form des eigentlichen Lebens und Exiſtierens. In dieſem Sinne ſucht Platon die Idee, das Eidos des Lebens und des Exiſtierens ſelbſt (*αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος*, 106 D), das iſt das Weſen der Seele. Dieſes Weſen der Seele als Prinzip des Exiſtierens wird nach Platon offenbar in der Zeit, aber nicht allein in dieſer Zeit, ſondern in der ganzen Zeit (*οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον, ... ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός*, 107 C, D). Dies iſt der tiefſte Sinn des platoniſchen „Unſterblichkeitsbeweiſes" der Seele. Platon ſucht den Horizont zu entwerfen, der das Ganze des Exiſtierens umſpannt, aus dem das Ganze des Exiſtierens ſich erhellt. Aus dem Horizont der ganzen Zeit gewinnt jeder einzelne Augenblick des Exiſtierens ſeine ungeheure Bedeutung. Denn jeder Augenblick des Exiſtierens, jede Entſcheidung, wird vollzogen unter dem Prinzip des Ganzen, das iſt unter der Verantwortung für das Schickſal der Seele — ob ſie ſich im Sein, in der kosmiſchen Ordnung hält, oder ins Chaos ſtürzt. Das Exiſtieren im Gegenwärtigen, im Hier und Jetzt entſcheidet über das Schickſal der Seele für alle Zeit, für das Ganze der Zeit. Im Hinblick auf dieſes Ganze der Zeit, auf das ewige Schickſal der Seele: erwächſt die Wahrheit des Exiſtierens, ja die Rettung und das Heil (*σωτηρία*). Wie aber erwächſt dieſe Rettung und dieſes Heil? Es gründet einzig und allein darin, daß die Seele kraft der Philoſophie in der Wahrheit, das iſt in der wahren Ordnung des Seins und des Lebens exiſtiert. Dieſes Exiſtieren in der Wahrheit der Seins- und Lebensordnung, das allein kraft des tieferen Wiſſens und der Idee möglich iſt: iſt das eigentliche Ziel der „Bildung" und der „Erziehung". Darum ſagt Platon: „Nichts anderes bringt die Seele mit, wenn ſie in den Hades geht, als Bildung und Erziehung" (*πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς*). Die philoſophiſchen Grundprinzipien alles Exiſtierens, die Bildung und Erziehung zur Wahrheit des Exiſtierens: dies allein iſt für das Schickſal der Seele entſcheidend. So gewinnt aus dem Horizont des Ganzen der Zeit und der Seins- und Lebensordnung das im Hier und Jetzt ſich entſcheidende Exiſtieren ſeinen Sinn und ſeine Wahrheit.

Die Wahrheit dieſes Exiſtenzbegriffs erhält — das iſt Platons letztes Ziel — ihre eigentliche Bedeutung in dem wirklichen Exiſtieren im Staat. Denn nur in dieſem Exiſtieren erwächſt und bewährt ſich jene Bildung und Erziehung, die für das Schickſal der Seele entſcheidend iſt. Hierin beſteht der tiefſte, noch kaum jemals

geſehene Zuſammenhang des Dialogs Phaidon — den man als den weltflüchtigen, dem Griechentum eigentlich widerſprechenden Dialog Platons bezeichnet hat — mit der Politeia.

Verſuchen wir den hier vorliegenden Zuſammenhang noch tiefer zu erfaſſen. Geſucht wird in den frühen Dialogen, etwa Protagoras, Menon, das Weſen, die Einheit und Ganzheit, das iſt die Idee der ἀρετή. Dieſe Frage wird nicht gelöſt und kann nicht gelöſt werden in der Reflexion auf das ſelbſtändige Individuum, ſondern in der Bindung des Menſchen — der Seele — an das Ganze der metaphyſiſchen Seins- und Exiſtenzordnung. Dieſe Seins- und Exiſtenzordnung — ſo lehrt nun gerade der Dialog Phaidon — wird vollzogen im gegenwärtigen Exiſtieren; das bedeutet — wie die Politeia zeigt — im geſchichtlichen Exiſtieren, im Staat, nicht in einem beliebigen Staat, ſondern im Staat der Gerechtigkeit, der in der wahren Seins- und Exiſtenzordnung, in der Idee des Guten begründet iſt.

Darum aber hat alles, was von der Idee und der Ideenlehre ausgeſagt wird, als letzten Kern das Problem der Exiſtenz. Idee und Exiſtenz ſind nicht getrennt, ſondern in der Tiefe verbunden. So begreifen wir es, daß im Mittelpunkt des geſamten platoniſchen Lebens und Lehrens die Idee der Philoſophie als die Idee der Exiſtenzordnung im geſchichtlichen Daſein des Menſchen ſteht — in dieſem umfaſſenden Sinne die Idee der Philoſophie als Politik. Die platoniſche Philoſophie iſt geboren aus der geſchichtlichen Notlage eines ganzen Volkes. Sie iſt der Wille zum Staat.

VII.

Wiſſenſchaft und Geſchichte

Von hier aus verſtehen wir in einer neuen Tiefe den griechiſchen geſchichtlichen Exiſtenzbegriff, der ſich darſtellt im geſchichtlichen Exiſtieren des griechiſchen Menſchen im Staat.

Der Staat iſt kein „allgemeines" Prinzip, ſondern das geſchichtliche konkrete Ganze, das ſeinerſeits eingegliedert iſt in die Ordnung des Alls. Indem das Individuum dieſes geſchichtliche konkrete Ganze bejaht und verwirklicht: empfängt es ſeine ἀρετή, ſein wahres Sein und ſeinen Wert. Darum ſagt Ariſtoteles in ſeiner Politik: der Staat (das Ganze) iſt „früher als" der Einzelne, der Teil. Das bedeutet: er iſt dem Individuum an Wert- und Seinsrang überlegen.

Das ist der erschöpfende Ausdruck für die Wahrheit und die Notwendigkeit des menschlichen Daseins, in der konkreten Ordnung des Staates zu existieren.

Zwar kann das Individuum versuchen, sich aus jener Ordnung zu emanzipieren — weil es die Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins sind, in der Wahrheit oder in der Unwahrheit zu existieren. Aber das unwahre Existieren, das Existieren in dem Dunkel, das das Leben und Sein umhüllt und verdeckt, führt mit jener Notwendigkeit, die die griechische Tragödie unvergleichlich walten und wirken läßt, ins Chaos, zum Untergang. Dies ist die griechische Begründung der inneren Logik der Geschichte, die darum unfehlbar ist, weil die Seins- und Lebensordnung selbst in ihr sich vollstreckt und vollzieht.

Aus jenem Zusammenhang heraus prägt Aristoteles den Satz: „Was jedem Dauer verleiht (es erhält), ist das, was an ihm gut ist" (*τὸ γε ἑκάστου ἀγαθὸν σῴζει ἕκαστον*. Politik, *B* 1261 b). Die Dauer ist das Kriterium für den Einklang mit der Ordnung des Seins. Sie ist niemals als solche gegeben und gesichert: sie wird errungen, insofern das Ganze bejaht und vollzogen wird.

In diesem Begriff der Dauer kommt das griechische Geschichtsbewußtsein zum Ausdruck. Die Dauer in diesem Sinn bedeutet nicht das ständige Fortbestehen eines Dinges oder eines Gegenstandes. Sondern sie bedeutet das in einer bestimmten Weise vollzogene Existieren — das unter einer höchsten Form zu existieren, die eingehalten oder aufgelöst werden kann. Platons letztes großes Werk, die Gesetze, prägt diesen Begriff der Dauer als das letzte geschichtsphilosophische und geschichtsmetaphysische Prinzip des politischen Daseins. Platon hat das Wesen dieses Prinzips, wie er es in den Gesetzen ausspricht, tief erlebt und erfahren. So rühmt er die Kunst der Ägypter, weil es dort verboten sei, Neuerungen einzuführen oder sich etwas vom Herkömmlichen Abweichendes auszudenken, so daß, was dort vor zehntausend Jahren gemalt und gemeißelt worden sei, weder höher noch niedriger stehe als das, was man jetzt mache. Die geschichtliche Dauer ist für Platon der Ausdruck eines höchsten Existierens, des Existierens in der Einheit von Geist und Macht, kraft deren das Existieren gegen alle Mächte des Chaos zum Sein gerettet wird. Das Einhalten der unter ständigen Opfern freigelegten Ordnung des Seins im Ganzen, die tiefste Begründung des Staates und des Schicksals der Gemeinschaft durch unauflösliche Bindung an das ewige Gesetz des Seins und Lebens im Ganzen, an die Idee — der Wille zur

Dauer ist das geschichtsgestaltende Ethos, das sich in jenem geschichtlichen Zeitbewußtsein spiegelt.

Dies ist der griechische geschichtliche Existenzbegriff. Dieser sei um so nachdrücklicher hervorgehoben, als nach „selbstverständlich" gewordenen Anschauungen die Griechen den geschichtlichen Existenzbegriff und damit den Begriff der Geschichte nicht kannten. Dies ist ein theoretisches Vorurteil. Die Griechen existierten geschichtlich und wußten darum — das ist etwas anderes, es ist mehr als Geschichte als Wissenschaft treiben. Der Wissenschaftsbetrieb als solcher sagt über die Geschichtlichkeit des Existierens noch nichts aus. Ersteres ist ein theoretisches — letzteres ein existenzielles Problem.

Fassen wir diese Erörterungen zusammen!

Wir haben uns das Prinzip der Ganzheit, die Idee vergegenwärtigt. Wir versuchten darzustellen, daß in der Ganzheit und in der Idee, als dem Urprinzip der griechischen Philosophie, kein theoretischer Begriff, sondern eine ursprüngliche Daseinshaltung zum Ausdruck kommt, daß die Idee wesensmäßig ein existenzielles Prinzip ist.

Sie ist so tief, wie die Existenz sich selbst in ihrem Dasein erfährt. In diesem ursprünglichen Sinn verstehen wir das Wort Hölderlins aus dem Gedicht „Sokrates und Alkibiades": „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste". Denn nur der kann im letzten um das Leben und um die Wahrheit des Lebens wissen — der die inneren Möglichkeiten hat, es in seiner Tiefe und in seiner Urmacht zu erfahren.

Aber das gilt schlechthin: die Idee, die Idee der Philosophie und Wissenschaft ist nur in soweit möglich, als die sie tragende Existenz sich dem Ganzen nicht nur verpflichtet weiß, sondern ihm innerlich und im Einsatz unauflöslich verpflichtet ist. Denn nur in dem Maße, als die Ganzheit existenziell gelebt wird, ist sie als existenzielles Wissen, als Idee möglich.

Wenn die Idee der Philosophie und Wissenschaft sich von dieser existenziellen Grundlage ablöst, wenn sie sich „theoretisch" begründet, das heißt an dem von der Existenz losgelösten Kosmos der Sachen und Dinge orientiert: so überantwortet sie sich — und die letzten vierhundert Jahre liefern dafür den geschichtlichen Experimentalbeweis — fremden Gesetzen, durch die sie notwendig aus ihrer Bahn, in die Katastrophe gerissen wird...

VIII.

Die Lösung des Methexis-Problems

Unsere bisherige Betrachtung des Griechentums lehrt uns: daß einzig und allein aus einer ursprünglichsten Daseins- und Werthaltung heraus die

Idee der Philosophie und Wissenschaft geschichtlich entspringt und wesensmäßig möglich wird. Nur in einem Volke, in dem Homer und Aischylos möglich waren, konnte die Idee der Philosophie und Wissenschaft entspringen. Denn in der griechischen Religion, in der griechischen Tragödie und in der griechischen Philosophie geht es um ein und dasselbe Urwesen des menschlichen Daseins: in der Weisheit und Tapferkeit des Existierens frei zu werden für das Erfahren der Totalität der Seins- und Lebensordnung. In diesem tiefsten Sinn, in der Idee der Ganzheit der Seins- und Lebensordnung zu existieren: ist die ursprünglichste aller Werthaltungen — die der letzte Wesensausdruck des Griechentums als eines nordisch bestimmten Volkstums ist.

Darum ist die Idee der Philosophie und Wissenschaft nicht allein in ihrem geschichtlichen, sondern zugleich in ihrem wesensmäßigen Ursprung ein existenzielles Phänomen. Sie richtet sich nicht zufällig auf die Existenz. Es steht ihr auch nicht frei, ursprünglich und wesensmäßig von anderen Problemen auszugehen. Wir werden später aus systematischen Zusammenhängen heraus nachweisen, daß die Idee der Philosophie und Wissenschaft einzig und allein aus jenem existenziellen Ursprung und Wesen heraus möglich ist, und daß sie nur in abgeleiteter und sekundärer Weise zum theoretischen Problem wird. Theoretische Probleme sind abgeleitete Modi existenzieller Probleme. Die theoretischen Probleme werden sofort abstrakt, Selbstzweck, das ist aller Bindungen beraubt, insofern „spezialistisch" und anarchisch: wenn sie sich nicht unaufhörlich aus ihrem existenziellen Urgrund und Wesen heraus erneuern.

Wenn wir uns dieses Wesen und diesen Ursprung der Philosophie und Wissenschaft vergegenwärtigen, so verstehen wir, daß es keine Heteronomie bedeutet, sondern daß gerade die wahre Autonomie der Philosophie und Wissenschaft erfüllt wird, wenn sie im tieferen Sinn des Wortes politisch wird. Denn im Mittelpunkt — oder mindestens in einem Brennpunkt — des Existenzproblems steht das politische Problem, als das Problem der Existenzordnung des Menschen in der Geschichte, und das heißt im Staate.

Darum halten wir daran fest: daß Platon geschichtlich ausgeht vom Problem der ἀρετή, das heißt vom Problem der ursprünglichen Werte und Werthaltungen und damit zugleich der existenziellen Ordnungen des geschichtlichen griechischen Menschen. Platon bestimmt diese aus der geschichtlichen Ordnung der Politeia, die ihrerseits kein künstliches Produkt bedeutet, sondern die notwendige Form des menschlichen Existierens

innerhalb der Gesamtordnung des Seins und des Kosmos ist. Hierdurch wird offenbar, daß die Verknüpfung von Idee und Existenz das platonische Fundamentalproblem bildet. Idee und Existenz sind dergestalt verknüpft, daß die Idee die Form des wahren Existierens, des Existierens im geschichtlichen Staat und gemäß der Seins- und Lebensordnung selbst ist. Das aber heißt, daß wir notwendigerweise in schroffster Entschiedenheit alle Platondeutungen — und das sind die meisten — ablehnen müssen, die blind sind gegen den existenziellen Sinn des platonischen Philosophierens, die insbesondere die Idee loslösen von der Existenz und ihr ein in sich selbst ruhendes, transzendentes Sein zuschreiben (das Transzendenz- oder Chorismosproblem). Von dieser Deutung ist kein Weg mehr möglich zur Verknüpfung von Idee und gegebener Welt, insbesondere Idee und geschichtlich-existenzieller Welt: das Problem dieser Verknüpfung (Methexisproblem) bleibt unlösbar. Daran scheitert zwar nicht der Platonismus — aber scheitern jene Deutungen.

Das Methexisproblem ist der Prüfstein, an dem jede Platondeutung sich bewähren muß. In Wahrheit ist dies Problem bis heute ungelöst: es kann auch nicht gelöst werden, wenn man die existenziellen Grundlagen außer Acht läßt. Aber dies Außerachtlassen ist ja nicht nur das Wesen dieser Platonauffassungen, sondern das Wesen der modernen Philosophie und Wissenschaft, aus der heraus die Geschichte erfaßt wird, selbst.

Die Idee als Ausdruck und Form einer ursprünglichsten Daseins- und Werthaltung ist die Ganzheit, in der und kraft der das Sein und das Leben sich in ihrer Wahrheit darstellen. Eben darum ist die Idee nicht getrennt von der Existenz. Sie ist die Form des wahren Existierens — des in der Ganzheit der Seins- und Lebensordnung sich vollziehenden Existierens.

Dies ist die eigentliche Lösung des Methexisproblems. Auf ihrem Grunde ist nun auch das Methexisproblem als theoretisches Problem faßbar und auflösbar. Dieses theoretische Methexisproblem wollen wir uns nunmehr, einmal im Hinblick auf die Geschichte der griechischen Philosophie, mit der sich Platon auseinandersetzt, und sodann in der Erörterung platonischer Spätdialoge, zur endgültigen Klarheit bringen.

Die griechische Philosophie hebt an mit der Frage nach dem All des Seienden. Denn dies bedeutet die Forschung der Thales, Anaximandros, Anaximenes nach der ἀρχή. Diese ist der Anfang, der Ursprung des Seienden, das Prinzip aus dem es hervorgeht — in dem es also sein We-

sen findet. Die ἀρχή ist der Ausdruck der Totalität, und das bedeutet des Wesens des Seienden. Wenn Thales von Milet das Wesen, das ist die Totalität des Seienden, erfaßt im „Wasser" und seinen Verwandlungsformen: so ist damit ein Prinzip gewonnen, das das Seiende selbst definiert, indem es die Allheit des Seienden definiert. Denn das Seiende definieren, „umgrenzen", in Grenzen bannen, das eben heißt: das Seiende in seiner Totalität, als Totalität und Ganzheit begreifen.

Dies ist die ursprünglichste Idee der griechischen Philosophie: das Seiende definieren, erkennen, das heißt, es in dem umgreifenden Prinzip der ἀρχή als Ganzheit erfassen. „Odem" (πνεῦμα) und „Luft" (ἀήρ) umspannt (περιέχει) „die ganze Welt" (ὅλον τὸν κόσμον), sagt Anaximenes (Diels, Frg. 2). Dies Ganze der Welt, im Prinzip der ἀρχή erfaßt, ist das Wesen der Welt.

Die Entwicklung der griechischen Philosophie besteht darin: das Ganze der Welt, die Totalität des Seienden — damit zugleich die Idee der Totalität selbst, die das Seiende umspannt, immer tiefer zu ergründen.

Wenn Thales, Anaximenes die Totalität des Seienden als „Wasser", „Luft" begreifen: so substituieren sie offenbar einen Teil des Seienden der Totalität des Seienden. Sie haben „Wasser" und „Luft", also hyletische Teile des Seienden verwendet, um durch sie das Ganze des Seienden zu erfassen — so daß sie das Ziel, das Ganze und das Wesen des Seienden zu definieren, noch nicht erreichen.

Parmenides ist es, dem sich zum ersten Male die reine Idee des Ganzen erschließt. Nicht durch hyletische Momente irgendwelcher Art — seien sie dem „ziellosen Blick", dem „brausenden Gehör", der „Zunge" gegeben (Frg. 1, Ende) — kann das Wesen des Seienden, „das Sein" sich darstellen: sondern allein durch das Ganze, das sich dem Logos erschließt. Dem Logos (Frg. 1, Ende) erschließt sich das Sein in seinem Wesen: als Ganzheit, Einheit, Kontinuität (δμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές, Frg. 8, Beginn). Hierdurch wird der Logos und das Sein definiert. Der Logos ist das, in dem das Sein in seinem Wesen, als Ganzheit offenbar wird. Entsprechend ist das „Denken" (νοεῖν) nichts vom Sein Losgelöstes oder selbst Loslösbares: es ist dasjenige, dem sich das Sein in seinem Wesen und seiner Ganzheit darstellt — es ist die Ganzheit des Seins. So ist das Wort zu verstehen: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (Frg. 5).

Wir übergehen nunmehr die weitere Entwicklung, um sogleich zu ihren Höhepunkten vorzudringen.

In der platonischen und aristotelischen Philosophie erstrahlt in reinster Klarheit die Idee, im Prinzip der Ganzheit, als die Idee im Eidos: das Urprinzip der Philosophie darzustellen.

Wir untersuchen im gegenwärtigen Zusammenhang die Idee der Ganzheit innerhalb der platonischen Philosophie, unbekümmert um die tieferen vorhin angedeuteten Zusammenhänge zwischen existenziellen und theoretischen Problemen. Wir vergegenwärtigen uns zuerst ganz einfach und schlicht folgenden Tatbestand, aus dem mit einem Schlage das in den bisherigen Platondarstellungen ungelöste Methexisprobleme theoretisch aufgelöst wird.

Wenn Platon im Dialog Phaidon zwei „Grundgestalten", zwei Gattungen des Seins (*δύο εἴδη τῶν ὄντων*, 79 A), die Reiche der unwandelbaren, unsichtbaren, nur dem Denken sich erschließenden Ideen, und des wandelbaren, den Sinnen gegebenen Werdens unterscheidet, und es offenläßt (100 D), wie die Verknüpfung und Gemeinschaft (*παρουσία εἴτε κοινωνία*) der Reiche der Ideen und des Werdens zu verstehen ist: so wird in den späten Dialogen Parmenides, Sophistes, Philebos, Timaios dies Problem in das Zentrum der Analysen gerückt.

Sofern „das Eine ist" — heißt es in dem Dialog Parmenides — „hat das Andere an ihm teil" (*τοῦ ἑνὸς τἄλλα ... μετέχει*, 157 C). Und zwar ist dies das Entscheidende: daß diese Teilhabe des „Anderen", das ist des Werdens am „Einen", das ist die Idee, kraft des Prinzips der Ganzheit erhellt wird. Denn das „Andere" unterscheidet sich vom „Einen" dadurch, daß es Teile hat, sonst wäre es ja das „Eine" selbst. Teile aber gibt es nur vom Ganzen (*ὅλον*, 157 C). Das wird indirekt dadurch bewiesen, daß ausgeschlossen wird: etwas könne Teil vom Vielen sein. Also muß das Ganze, das ist zunächst das „Eine aus Vielem" (*ἕν ἐκ πολλῶν*, 157 C) vorausgesetzt werden, um das „Andere" zu erfassen. Denn „nicht von Vielem oder Allem ist der Teil ein Teil, sondern von einer gewissen Idee (157 D), und dem Einen, das wir Ganzes nennen ..." (157 E). Wenn also das „Andere" Teile hat, so folgt daraus notwendig, „daß es am Ganzen und am Einen teilhabe" (*τοῦ ὅλου τε καὶ ἑνὸς μετέχοι*, 157 E). Die Untersuchung gipfelt in dem Ergebnis, daß das „Andere" sich darstellt als „ein vollkommenes Ganzes mit Teilen" (*ἓν ἄρα ὅλον τέλειον μόρια ἔχον*, 157 E).

Wenn Platon im Dialog Sophistes an die parmenideische Idee des Ganzen (*ὅλον*) anknüpft (244 E ff.) und, deren Problematik auf Grund seiner gesamten bisherigen Philosophie entwickelnd, zu dem Ergebnis gelangt, „daß man weder vom Sein noch vom Werden als etwas

Seiendem (*ὥστε οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν ὡς οὖσαν*) sprechen darf, wenn man nicht das Ganze unter das Seiende setzt" (*τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα*, 245 D) —: so wird diese Idee in den Dialogen Philebos, insbesondere aber Timaios, entfaltet.

Sind — so wird im Dialog Philebos gefragt — die Ideen, genauer: jene wahrhaft seienden „Monaden" anzunehmen, die, dem Werden entrückt, sich immer auf dieselbe Weise erhalten? Wenn ja, wie aber ist es denkbar, daß eine solche Einheit hinwiederum sich als dasselbe und Eine darstelle im Bereiche der unabzählbaren werdenden Dinge — sei es nun, daß man sie da als zerrissen und zur Vielheit geworden oder, was der Gipfel der Unmöglichkeit erscheint, als Ganzes von sich selbst getrennt setzen muß? (15 B, C).

Die platonische Untersuchung geht davon aus, daß alles, was immer als seiend bezeichnet werde, Einheit und Vielheit, Grenze und Grenzenlosigkeit in sich trage. Angesichts dieser Verfassung des Alls — die ein Prometheus den Menschen enthüllt habe — müssen wir in bezug auf Alles eine Idee voraussetzen (16 C, D). Was aber bedeutet es: die Idee sei in bezug auf Alles vorauszusetzen?

Wenn die Idee mit dem Werden verknüpft werden soll, so genügt es nicht, von der Idee der Grenzenlosigkeit (*τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν*, 16 D) zu sprechen. Vielmehr kommt es entscheidend darauf an: das in der Mitte zwischen (*μεταξύ* 16 E) dem Einen und dem Grenzenlosen Liegende zu erfassen. Wer diese Mittelglieder zu bestimmen vermag (*τὰ δὲ μέσα*, 17 A): der allein ist der wahre Dialektiker (17 A).

Platon erhellt diese Analysen durch folgendes Beispiel. Ein Gott oder vielleicht auch ein göttlicher Mensch erkannte die Grenzenlosigkeit des Lautes (der Stimme). Ein gewisser Theuth hat, der Sage nach, dieses Unbegrenzte der Gattung nach (*εἶδος*, 18 C) geordnet. Er sonderte die Vokale, Konsonanten, sowie deren Arten, stellte ihre bestimmte Anzahl fest „und gab jedem Einzelnen wie allen insgesamt den Namen Element" (18 C). „Als er aber erkannte, daß niemand von uns eines dieser Elemente für sich allein ohne alle anderen verstehen könne, erdachte er noch jenes Band, das, selbst eine Einheit, alle zusammen zur Einheit gestaltet, jene eine Kunst, die er Grammatik nannte" (18 C, D).

Hierdurch ist dargestellt, wie im System, in der Totalität der Elemente von „Einem" und „Vielen" gesprochen wird, „inwiefern es nicht als-

bald ins Grenzenlose verläuft, sondern .... eine bestimmte Zahl .... (aufweist), ehe (es) ins Grenzenlose des Einzelnen übergeht" (18 E). Nach diesem Beispiel ist das „Mittlere" die genaue Zahl, die das Ganze der Elemente in den Blick bringt. Die Abwandlungen dieses Ganzen ergeben das Grenzenlose: während in der Einheit desselben sich die Idee darstellt.

Im Fortgang der Untersuchung bezeichnet Platon das „Mittlere", das ist die Ganzheit, kraft der sich Idee und Werden verknüpfen, als „dritte Gattung". Sie umspannt nicht nur das Lautsystem, das Tonsystem, die Gesundheit, die Jahreszeiten: sondern die Totalität dessen, was durch Verknüpfung und „Vermischung" der Idee als der Grenze, und des Werdens als des Grenzenlosen entstanden ist (25 A — 26 D). Sie bringt eben damit den Seinsbestand des Werdens im Ganzen (γένεσιν εἰς οὐσίαν, 26 D, vgl. 27 B, ebenso die oben angeführte Stelle Sophistes 245 D) zum Ausdruck.

Dieser Seinsbestand des Werdens in seiner Totalität, das ist eben die Verknüpfung des Werdens mit der Idee, wird im Dialog Timaios offenbar gemacht: der Mythos der Weltschöpfung enthüllt den Logos, die Idee der Welt.

Gott blickte auf das Urbild des Ewigen, und als dessen Abbild schuf er die sichtbar werdende Welt (Timaios 28, 29 A, B). „Weil Gott wollte, daß Alles gut, und nichts soweit es möglich wäre, schlecht sei, nahm er alles Sichtbare und Nichtruhende, das sich in unregelmäßiger und ungeordneter Bewegung befand, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung ..." (30 A). „Und er fand, daß unter den sichtbaren Dingen das Vernunftlose niemals schöner sein werde als das Vernunfterfüllte, als Ganzes gegenüber einem Ganzen, Vernunft wiederum aber losgelöst von der Seele keinem Dinge zuteil werden könne. Auf Grund dieser Überlegung bildete er — indem er Vernunft in die Seele, die Seele in einen Körper setzte — das All (τὸ πᾶν, 30 A, B). „So ... ist die Welt ... ein beseeltes und mit Vernunft erfülltes lebendiges Wesen ... geworden" (30 B).

Die Seele aber setzte Gott in die Mitte des Alls, breitete sie durch das Ganze hin aus und umhüllte mit ihr den Körper von außen (34 B). Die Seele selbst aber ist auf folgende Weise entstanden. Aus dem unteilbaren und immer sich gleichbleibenden Sein und aus dem körperlichen, teilbaren, werdenden: mischte Gott eine dritte Gattung des Seins (35 A). Diese drei Gattungen mischte Gott wiederum und teilte das Ganze nach mathematischen Gesetzen (35 B — 36 D). Mit der so geschaf-

senen Seele nimmt das All den göttlichen Anfang eines ewigen und besonnenen Lebens für alle Zeit (36 D, E). „Da die Seele aus der Natur des sich Gleichbleibenden, des Anderen und des Seins — vgl. 35 A, B — gemischt ist . . . so macht sie, sobald sie mit dem Teilbaren oder Unteilbaren in Berührung kommt, durch ihr ganzes Wesen hindurch bewegt, offenbar (λέγει): womit irgend etwas dasselbe, wovon es verschieden sei, in Beziehung worauf, und auf welche Weise und wann etwas geschehe . . . Dieses Offenbarmachen (λόγος) — das in dem durch sich selbst Bewegten ohne Laut und Klang erfolgt — ist auf gleiche Weise wahr, mag es sich auf das Andere, das Werden oder auf das sich Gleichbleibende, die Idee beziehen; sobald es sich auf das Sinnliche bezieht . . . werden Meinungen und Ansichten (δόξαι καὶ πίστεις) zuverlässig und wahr (βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς); sobald es sich auf das Vernünftige bezieht . . . werden Vernunft und Wissenschaft (νοῦς, ἐπιστήμη) zur Erfüllung gebracht" (37 A — C).

Dieser Mythos der Weltschöpfung ist zugleich der Logos der Welt: die Idee des sichtbaren Kosmos. Der Mythos der Weltschöpfung, in welchem Gott, auf das Urbild der Ideen hinblickend, das Abbild der Welt bildet: spricht zugleich den Logos des Verhältnisses des Urbildes zum Abbilde — die Lösung des μέθεξις-Problems aus.

Die beiden ursprünglich getrennten Sphären der Ideen (des „Sichgleichbleibenden", „Unteilbaren" usw.) und des Werdenden (des „Sichbewegenden", „Teilbaren" usw.) werden durch die Seele, die damit zum wahrhaft „kosmischen" Prinzip wird, verknüpft. Weil nämlich die Seele — auf Grund des oben geschilderten Mythos von ihrer Schöpfung — sowohl die Ideen, wie das Werdende umfaßt: vermag sie es, die Ideen mit dem Werdenden zu verknüpfen und es gemäß den Prinzipien der Identität, der Verschiedenheit, der Relation, der Quantität, der Zeit zu definieren (37 B, C). Also vermittels der Ideen umspannt die Seele das Werdende; das heißt kraft der Idee enthüllt sie es in seiner Totalität und als Totalität; die Ideen lassen es als Ganzheit und das heißt in seiner Unverborgenheit und Wahrheit sehen.

Diese Verknüpfung der Ideen mit dem Werdenden, diese Enthüllung des Ganzen des Werdenden in seiner Wahrheit: ist der Logos der Welt, die Idee des Kosmos.

Die Welt „ist" die Verknüpfung beider Sphären, das bedeutet also: die Welt „ist" die kraft der Ideen bestehende, geschaute und erhellte Ganzheit des Werdenden. Das ist die

Lösung des μέθεξις-Problems, kraft deren zugleich die Wahrheit der Welt offenbar wird. Die Idee ist χωρὶς τῶν ὄντων: das heißt sie ist getrennt von jedem Einzelnen als Einzelnem; sie ist etwas Anderes als das Einzelne, sie ist das Ganze, die Ordnung des Ganzen. Als Ordnung und Ganzheit aber ist sie die Ordnung und Ganzheit alles Einzelnen. Den Inbegriff des Einzelnen, das ist den Seinsbestand des Werdens als Ganzheit betrachten, oder ihn mit der Idee verknüpfen: das sind Ausdrucksweisen für ein und denselben Sachverhalt.

Mit dem „neuen Anfang der Untersuchung über das All" (48 E), die dem Mythos der Weltschöpfung folgt, beginnt Platon eine neue Erhellung des Logos der Welt. Bisher — so sagt Platon — wurden zwei Gattungen (δύο εἴδη, 48 E, vgl. Phaidon 79 A) unterschieden: die eine als Urbild zu Grunde gelegt, durch das Denken zu erfassen, stets sich gleichbleibend, unvergänglich . . ., die andere, Nachahmung des Urbildes, stets werdend, sichtbar, durch Meinung mittels sinnlicher Wahrnehmung zu erfassen . . . (48 E, 52 A). „Eine dritte (Gattung) aber unterschieden wir vorher nicht, weil wir der Ansicht waren, daß die beiden genügen würden; doch jetzt scheint uns die Untersuchung (ὁ λόγος) zu nötigen, daß wir eine schwierige und dunkle Gattung (ἀμυδρὸν εἶδος) durch die Logoi offenbar machen" (49 A).

Welche Bedeutung hat nun diese dritte Gattung „ihrem Wesen nach"? (49 A).

Das Werdende bewegt sich in einem Kreislaufe, so daß es unmöglich ist, ein Einzelnes als ein „dieses" oder „dieses da", das ist als ein Bestimmtes festzuhalten. „Dasjenige aber, in dem jedes Werdende erscheint . . .: das allein dürfen wir als ein dieses oder dieses da festhalten (49 E). Dieses also, in dem die Gesamtheit des Werdens besteht (vgl. 50 B), das ein Bestimmtes darstellt: ist die gesuchte Gattung (50 B, C). Sie steht in der Mitte (μεταξύ, 50 D) zwischen den beiden erstgenannten Gattungen. Da nun die dritte Gattung alle Gestaltungen des Werdens aufnehmen soll, da sie das ideale Medium darstellen soll, in welchem alles Werdende sich „ausdrückt" (50 E): so muß sie selbst „gestaltlos" sein, da sie sonst dem Werdenden eine künstliche Form aufprägen würde (50 E). Deshalb werden wir sie weder Erde noch Luft, noch Feuer, noch Wasser nennen . . .: sondern „eine unsichtbare, gestaltlose, die Allheit des Werdenden aufnehmende, dessen was durch Vernunft erfaßt wird teil-

haftige und schwer zu begreifende Gattung" (51 A, B). Dies aber ist „die immerseiende Gattung des Raumes, dem Untergang nicht unterworfen, der Totalität des Werdenden eine Stätte gewährend, selbst aber ohne Tätigkeit der Sinne durch eine Art ‚illegitimen Vernunftschluß' (*λογισμῷ τινὶ νόθῳ*) zu erfassen ..." (52 B); in ihm muß alles Werden notwendig geschehen, „um irgendwie am Sein teilzuhaben" (*οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην*, 52 C). —

Dies ist die vollkommene Erhellung des Logos der Welt, der Idee des sichtbaren Kosmos. Weil der Raum die Allheit des Werdenden umfaßt und im strengsten Sinne des Wortes „definiert", der Raum aber selbst durch die Ideen bestimmbar und also ihrer teilhaftig ist: nimmt die Allheit des Werdenden an den Ideen, damit am Sein teil. In der Gattung des Raumes und ihrer Bestimmung durch die Ideen hat Platon endgültig die in den Dialogen Parmenides, Sophistes, Philebos erörterten Prinzipien gefunden, kraft deren das Werdende in seiner Allheit, das ist „als" Totalität und „als" Ganzheit geschaut wird. Das Werdende „als" Ganzheit und Totalität schauen: das aber heißt eben, es in seiner Verknüpfung (*μέθεξις*) mit den Ideen schauen. Dies aber ist dem Logos — wie dem Mythos nach — das Wesen der Welt.

Dies ist die endgültige — theoretische — Lösung des Methexis-Problems, dessen tieferen Sinn man niemals gesehen hat, weil man die existenziellen Grundlagen außer Acht ließ. Die Idee, die Form ist nichts dem Seinsbestand des Werdens gegenüber Fremdes, das künstlich mit ihm in Verknüpfung zu bringen wäre: die Idee, die Form ist der einsichtige Ausdruck von der Ganzheit des Seinsbestandes des Werdens, oder eines Seinsbestandes überhaupt. Dieses ist der Zusammenhang — wie wir sahen — von Form und Sein — die endgültige Lösung des Rätsels der „Teilhabe". Das Sein, einen Seinsbestand als Ganzheit erfassen oder kraft der Idee der Form, kurz, kraft der Idee begreifen: das bedeutet dasselbe.

Ganz kurz sei hinzugefügt, daß auch die aristotelische Philosophie, die eine Ausstrahlung des Platonismus ist: in dieser Idee der Form ihre Grundlage hat. Die Form (*μορφή*) wird von Aristoteles bestimmt als Ganzheit (*καθόλου*). Unübersehbare Irrtümer sind dadurch hervorgerufen, daß man dieses *καθόλου* übersetzte als „Allgemeinbegriff", der in

Wahrheit auf einer Abstraktion, auf der Heraushebung der sogenannten wesentlichen Momente beruht und also das Ganze nicht nur nicht ausdrückt, sondern geradezu zerstört. Das Wesen und der Zusammenhang von Eidos, Morphe, das ist Form, Ganzheit, mit dem Substrat des Seins, Hyle: das ist nicht nur das Aufbauprinzip des Seins im Ganzen, sondern jedes Einzelnen, das darum selbst ein Ganzes (*σύνολον*) ist.

Im Buch *Λ* der Metaphysik sagt Aristoteles — und damit wollen wir diese Erörterung schließen —, daß die früheren Philosophen nicht zum wahrhaft Ganzen, zur Form gelangt seien, sondern daß sie nur spezifische Momente, Teile, wie Feuer, Wasser, Luft dem ganzheitlichen Prinzip substituiert hätten. Aber die menschliche Vernunft, so heißt es in demselben Buch, erreicht den Gipfelpunkt ihres Wesens nicht in diesem oder jenem Existenzeinzelnen, sondern in der Idee des Ganzen (*καθόλου*).

Aus der platonisch-aristotelischen, damit der griechischen Gesamtanschauung fügen wir hinzu: in dieser Idee der Ganzheit besteht das Wesen der Vernunft selbst, des Logos, der ratio — (deren furchtbare Verfallserscheinung der Rationalismus ist). Wenn die Vernunft, das Wesen, das Ganze eines Seinsbestandes und letztlich — soweit dies möglich ist — das Sein selbst sehen läßt: so erscheint dieser Seinsbestand bzw. das Sein selbst in seiner Unverborgenheit, und das heißt in seiner Wahrheit (*ἀλήθεια*). So aber hängen in der Idee der Ganzheit: Vernunft, Wissen, Wahrheit, Sein — die Grundbegriffe der griechischen Philosophie — unlösbar zusammen.

§ 7. Aristoteles

I.

Gesichtspunkte der Betrachtung

Wir wollen unsere Betrachtungen über das Griechentum zu einem Abschluß bringen, indem wir einen Blick werfen auf die aristotelische Philosophie.

Diese bildet, „da die Neige schon nah", einen späten und letzten Höhepunkt der griechischen Philosophie.

Was auf Aristoteles folgt, ist zunächst eine Angelegenheit der Schulen. Diese büßen ihre Beziehung zum eigentlich griechischen Existieren ein, um aber gerade deswegen fähig zu werden, die dem griechischen Leben gegenüber andersartige Vorstellungswelt der außergriechischen, zumal der orientalischen Völker in gewisser Weise zu formen und zu organisieren — das ist die Bedeutung des Hellenismus.

Gemessen an der Strenge, Kraft und Härte der griechischen Philosophie ist die hellenistische Philosophie eine Auflösungs- und Verfallserscheinung, die zeitlich der Auflösung und dem Verfall des griechischen Volkstums parallel geht. Das griechische Volkstum, diese ursprünglich nordische Eroberer- und Herrenschicht, erschöpft sich in den immerwährenden inneren und äußeren Bedrohungen. Diese stellen sich dar vornehmlich als die Gefährdung des griechischen Menschen durch sich selbst, die nach Platons Wort das Schicksal jeder großen Natur ist. Sie zeigen sich sodann in den schweren innergriechischen Kämpfen, in welchen Formen sie immer auftreten mögen, und endlich in den äußeren Kriegen gegen übermächtige fremde Staaten. Dies alles bewirkt eine Auslese im umgekehrten Sinn, an der das Griechentum verblutet, wodurch auf der anderen Seite die Absorbierung des Griechentums durch die vorgriechische Bevölkerung beschleunigt wird.

Wir erwähnten diese ständige innere und äußere Gefährdung, diesen schwermütigen und dunklen Untergrund des griechischen Existierens, dessen letzter metaphysischer Ausdruck das Chaos ist: weil es dieses ist, dem die Griechen den Kosmos ihrer großen geistigen Schöpfungen entgegenstellen, in denen sie ihr Heil und ihre Rettung suchen.

Aus solchen Zusammenhängen, die wir in der Betrachtung der griechischen Religion, der griechischen Tragödie und Philosophie darzustellen suchten, wird sichtbar: daß die Schöpfungen des griechischen Geistes die wahre und gültige Form ihres wirklichen Existierens sind. Auf dieser Grundlage versuchten wir Homer, die großen tragischen Dichter, wie die Philosophen bis zu Sokrates und Platon zu verstehen.

Wie verhält es sich nun mit Aristoteles? Gilt nicht die aristotelische Philosophie als das zeitlose System, in dem unberührt von den Mühen und Wirklichkeiten des geschichtlichen Lebens die Theorie als Theorie, in diesem Sinn der Intellektualismus seinen klassischen Ausdruck findet?

Seit den Forschungen von W. Jaeger[1]) wissen wir, daß es ein aristotelisches, in sich abgeschlossenes und fertiges System nicht gibt und für Aristoteles selbst nicht gegeben hat. Wenn das Mittelalter, und ebenso die neuere Zeit, von „dem" System des Aristoteles, zumal von „dem" System der Aristotelischen Metaphysik spricht: so wird die innere Schichtung der aristotelischen Philosophie, die der Ausdruck der inneren Ent-

[1]) Werner Jaeger: Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Metaphysik, 1912; Aristoteles, 1923.

wicklung des Aristoteles ist, übersehen. Nicht so sehr Aristoteles, als der durch die Schulen systematisierte Aristoteles wird zu Grunde gelegt, dergestalt, daß die ursprünglichen und eigentlichen Fragen der platonischen und aristotelischen Philosophie schulmäßig systematisiert und beantwortet werden.

Aber wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Wir haben nicht allein die innere individuelle Entwicklung des Aristoteles zu betrachten, sondern es ist notwendig, die aristotelische Philosophie im Zusammenhang mit der Geschichte des Griechentums zu sehen. Erst dann entgehen wir der doppelten Gefahr: einmal die aristotelische Philosophie aus dem Gesichtspunkt der Schulen als ein zeitloses theoretisches Lehrgebäude zu betrachten und sodann, von dem so dogmatisierten Aristoteles aus die ganze vorhergehende Philosophie zu normieren.

Aristoteles setzt nämlich nicht so sehr die griechische Philosophie im Sinne eines isolierten theoretischen Lehrgehaltes — sondern vielmehr das Griechentum voraus, als dessen Existenzform auch die Philosophie erscheint. Die eigentümliche Helle und Rationalität der aristotelischen Philosophie setzt die ganze bisherige griechische Lebensentwicklung voraus. Sie ist nur möglich auf jenem tragischen dunklen Untergrund des griechischen Daseins und seiner ständigen Opfer, nämlich als dessen Gegenbild, vielmehr als dessen Gegenmacht, durch die es gebändigt und gerettet werden soll. Erst in solcher, kaum je versuchter Betrachtungsweise gelingt es, ein ursprünglicheres Verhältnis zu Aristoteles zu gewinnen.

Es kann und soll nun aber nicht unsere Aufgabe sein, diese Betrachtungsweise jetzt durchzuführen. Wir beschränken uns darauf, in aller Kürze an entscheidenden Beispielen die Gesichtspunkte herauszustellen, die für jene Betrachtungsart maßgebend sind, durch die die aristotelische Philosophie ihre starre Flächenhaftigkeit verliert und in ihren inneren Dimensionen und ihrem eigentümlichen inneren Leben sichtbar wird.

II.
Zur Idee des Wissens

Wir vergegenwärtigen uns zunächst den aristotelischen Wissensbegriff und knüpfen an eine berühmte Stelle in der Metaphysik an, in der unterschieden wird zwischen dem, was uns zunächst liegt und dem, was das wesensmäßig Ursprüngliche und Erste ist. Es sei gestattet, zur Verdeut-

lichung unserer Interpretation die Ausführungen einer bekannten Philosophiegeschichte heranzuziehen. Es heißt dort: „So erscheint uns ... Aristoteles' Fundamentalphilosophie als echte ‚Metaphysik'. Er fragt nicht zuerst wie Plato: Unter welchen Bedingungen ist eine Gewißheit des Erkennens, der Philosophie als Wissenschaft möglich? ... Sondern er fragt: Auf welche Weise kommt Erfahrung zu Stande? Wie gelangen wir von dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu dem πρότερον τῇ φύσει?" „Diese Frage nach dem Ursprung und Werden der Erkenntnis, die für den Erkenntniskritiker Plato nur eine sekundäre gewesen war, nimmt bei Aristoteles... einen breiten Raum im philosophischen Denken ein." Platon ist „Kritiker der Erkenntnis"; Aristoteles verfährt „dogmatisch". „Platos Interesse" ist auf „die Gewißheit des Erkennens, die Geltungsart des Seins" gerichtet; dasjenige des Aristoteles ist ein „genetisches". „Das Sein ... liegt (ihm) in dem Einzelding ..."

Diese gesamte Charakterisierung nicht nur des Aristoteles, sondern auch die Platons ist völlig irrig und durch lauter Vorurteile — die allerdings dem modernen Denken als solchem immanent sind — bedingt.

Was zunächst den Ausgangspunkt betrifft, der darin besteht, daß Aristoteles beginnt mit dem uns Zunächstliegenden (πρότερον πρὸς ἡμᾶς), um von da aus zu dem der Natur und dem Wesen nach Ursprünglichsten (πρότερον τῇ φύσει) zu gelangen, so liegt ihm nicht der Streit um die erkenntnistheoretischen Formen des Empirismus oder Kritizismus zu Grunde: sondern er bedeutet die höchst prägnante formelhafte Wiedergabe einer Gesamthaltung des Griechentums, die uns bereits bekannt ist. Das Wissen um die wahre Seinsordnung ist den Menschen verdeckt, verborgen. So erfuhren wir es von Homer und den Tragikern und in demselben Sinne sagt Heraklit: Das Sein (die Natur) liebt es, sich zu verbergen (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, Frg. 123). Das platonische Höhlengleichnis ist der großartigste Ausdruck für diesen Zusammenhang. In demselben Sinne kommt bei Aristoteles in jenem Grundprinzip seines Philosophierens die Wesensverfassung des menschlichen Daseins zum Ausdruck, die durch die mannigfaltigen Verdeckungen hindurch zum Ganzen, das ist zur Wahrheit der Seinsordnung zu gelangen sucht. Es handelt sich also um die griechische Philosophie des menschlichen Daseins. Es ist einleuchtend, daß dieses Problem von der Philosophiegeschichte in dem Augenblick inadäquat erfaßt wird, in dem das Problem des menschlichen Daseins selbst verlorengeht. So tief müssen wir die formelhaft gewordenen Prägungen des Aristoteles fassen, um ihr inneres Wesen wahrhaft freizulegen.

III.

Zur Idee der Ganzheit. Geist und Leben

Einige weitere gleichfalls formelhaft gewordene Prägungen des Aristoteles mögen angeführt und in aller Kürze analysiert werden.

Nicht nur der uns aus der griechischen Religion, der Tragödie und der Philosophie vertraute Begriff des Wissens und des Nichtwissens, als Ausdruck der Weise und Form, in der der Mensch sein Dasein inmitten des Seins lebt und vollzieht, kehrt in der aristotelischen Philosophie in abgewandelter und formelhafter Prägung wieder: sondern alle früher erörterten Grundprinzipien des griechischen Philosophierens bilden die Fundamente der aristotelischen Philosophie.

So ist die Idee der Ganzheit (*καθόλου*) — wie wir schon gesehen haben — mit jenem Wissensbegriff und dem damit zusammenhängenden Wahrheitsbegriff unauflöslich verbunden.

Ebenso kehren in der aristotelischen Philosophie jene Grundmöglichkeiten wieder, vor die nach griechischer Auffassung das menschliche Dasein sich gestellt weiß, die wir als Chaos und Kosmos, als „Untergang" (décadence, Nietzsche) und als das Einhalten der Ordnung des Seins bezeichneten. Auch diese fundamentalen und entscheidenden Prinzipien vergegenwärtigten wir uns bereits kurz mit Rücksicht auf die aristotelische Philosophie, indem wir den griechischen Begriff der Dauer als fundamentalen griechischen Geschichtsbegriff verstanden. „Was jedem (dem Staat) Dauer verleiht, ist das, was an ihm gut ist." Das bedeutet: was etwa den Staat in Einklang bringt mit der Seins- und Existenzordnung selbst, das ist das Prinzip seiner Existenz — das ist das Gute. Darin drückt sich das Urgesetz des Seins und Existierens selbst aus, dessen innere Logik über allem Geschehen waltet, ebensosehr wenn es Macht, Glanz und Dauer, als wenn es Ohnmacht und Untergang verhängt. So verstehen wir das Wort aus der Aristotelischen Metaphysik, das wir als Motto vor das geschichtliche Geschehen und die Geschichte selbst setzen könnten: „Das Sein lehnt es ab, schlecht verwaltet zu werden" (*τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. Λ* 1076 a).

Und endlich — damit wollen wir diese kurze Übersicht abschließen — erfährt die griechische Idee des Geistes in der aristotelischen Philosophie aus dem Ganzen des griechischen Daseins heraus ihre mächtige Formulierung. Wir betonten in den verschiedensten Ausdrucksweisen immer wieder, daß *λόγος καὶ βίος*, Schau und Tat, Wissenschaft und Leben, Geist und Macht, Philosophie und Politik unauflöslich zusammenhängen, daß bei-

des zerstört wird, wenn eins vom anderen losgelöst wird[1]). Für diese Zusammenhänge prägt Aristoteles — die Grundprinzipien seiner Philosophie verwendend — den großartigen Satz: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή (Λ 1072 b). Δύναμις (Möglichkeit) und ἐνέργεια (Wirklichkeit) sind die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Dann bedeutet jenes aristotelische Wort: Losgelöst vom Leben ist der Geist bloß Möglichkeit, etwas Unwirkliches und Unverbindliches, eine „theoretische" Angelegenheit. Die Wirklichkeit des Geistes ist Leben — nur als Leben, nur als Form des Lebens ist der Geist Wirklichkeit.

Die Idee des Geistes ist so tief und so wahr, als sie Ausdruck und Form des Lebens und Existierens selbst ist: das ist das letzte Wort der griechischen Philosophie.

§ 8. Über den existenziellen Anspruch und die geschichtliche Wirkung des Griechentums

I.

Ehe wir zu neuen Untersuchungen übergehen, versuchen wir in thesenhafter Form darzustellen — uns auf bisherige wie auf künftige Erörterungen beziehend —, aus welchen Gründen und in welchem Sinne wir uns des Griechentums zu bemächtigen versuchen.

Die moderne Philosophie und Wissenschaft ist in weitestem Maße gekennzeichnet durch die Trennung von Wissenschaft und Leben, Idee und Existenz, der die Verdeckung des Lebens durch verhängnisvolle Ideologien parallel geht. Wir wissen auf allen Gebieten unseres geschichtlichen Daseins — zumal in den Bereichen des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und geistigen Lebens — um diese Verdeckungen und Zerstörungen unserer geschichtlichen Existenz. Wir wissen zugleich um die Heraufkunft einer neuen geschichtlichen Wirklichkeit und bejahen sie. Um uns ihrer bewußt zu werden, suchen wir die sie verdeckenden modernen Ideologien von der Wurzel her aufzulösen und positiv den modernen Philosophie- und Wissenschaftsbegriff von Grund auf zu erneuern. Weil wir im Tiefsten um diese Aufgabe wissen, deshalb können wir sie uns in einer radikal veränderten Schau verdeutlichen am geschichtlichen und ideellen Ur-

[1]) Wenn heute gesprochen wird vom „Geist als Widersacher des Lebens": so setzt diese Ausdrucksweise die für die moderne Philosophie und Wissenschaft, wie für das moderne Leben gleich verhängnisvolle und hoffnungslose Trennung von Geist und Leben voraus und ist so Ausdruck und Symptom der Modernität.

sprung von Philosophie und Wissenschaft, nämlich am Griechentum. Wir sprechen an diesem Paradigma in einem gewissen Sinne unser eigenes Wollen aus.

Darum aber handelt es sich für uns in keiner Weise um eine Nachahmung, Wiederholung oder Übertragung des Griechentums auf unsere geschichtlichen Verhältnisse. Damit lehnen wir den „Klassizismus" wie jede Form des überkommenen „Humanismus" ab.

Aber wir sind überzeugt, daß in der Vergegenwärtigung des Geistes und Lebens des Griechentums, dieses uns natur- und wahlverwandten Volkes, Urschichten unseres eigenen Geistes und Lebens berührt werden, die in unserer eigenen geschichtlichen Entwicklung vielfach durch andersartige Einflüsse, Ideen und Ideologien verdeckt sind. Dabei lassen wir noch die Frage offen, ob jene Urschichten unser eigentliches Wesen ausmachen, oder ob sie in Verbindung mit anderen Mächten und Prinzipien unser wahres geschichtliches Dasein konstituieren. Daß jene Urschichten in einem fundamentalen Sinn in uns da sind und wirksam sind, darüber ist kein Zweifel möglich. Als Hinweis auf spätere Analysen mögen folgende Beispiele uns diese Beziehungen in einem ersten Sinn kennzeichnen!

So glauben wir, daß die entwickelten griechischen Kategorien des Lebens und Existierens, die Ausdruck und Form der Lebenshaltung eines spezifischen, nämlich nordisch bestimmten Volkes sind, in einem tieferen Zusammenhang stehen mit der ursprünglicheren germanischen und deutschen Geisteswelt, deren Betrachtung in einem weiten Ausmaße noch der eigentlichen und führenden Prinzipien ermangelt. Wir erinnern an den Gegensatz von Chaos und Kosmos, der die germanische religiöse Vorstellungswelt durchwaltet, an die Bedeutung des Wissens, des Opfers und endlich an die Idee des heroisch-tragischen Existierens, der die Götter selbst in ihrem Untergang unterworfen sind, die germanische Idee des Schicksals, die tragisches Weltgesetz ist.

Wir erinnern daran, um ein Beispiel aus dem Mittelalter zu wählen, wie Parzival, ursprünglich umgeben von dem Dunkel, dem Nichtwissen, das dem Leben wesensmäßig eignet, durch die Tapferkeit seines Existierens zum Wissen und zur Wahrheit über das Leben frei wird ...

Wir erinnern ferner daran, daß der Kantischen transzendentalen Dialektik eben dieser uns aus dem Griechentum vertraute Begriff des Wissens und des Nichtwissens, der Wahrheit und der Unwahrheit zugrunde liegt. Nietzsche nennt, indem er an diese tiefsten Fragen der kantischen Philoso-

phie rührt, sie geradezu „das tragische Problem Kants".[1]) Wir spüren es unmittelbar, daß wir aus solchen Zusammenhängen heraus das Gesetz des Tragischen, nicht als ästhetische Kategorie, sondern als Gesetz des Lebens und der Geschichte — bei Heinrich von Kleist oder in gewaltigerer Tiefe bei Shakespeare — zu verstehen haben . . .

Aber dies gilt allgemein. In der griechischen Religion, Kunst und Philosophie geht es uns nicht um die Betrachtung ideologischer oder ästhetischer Gebilde und Kategorien: sondern um das Innewerden des Anspruchs, uns am Paradigma des Griechentums der eigenen, mit den griechischen urverwandten, Grundformen und Grundwerte unseres deutschen Daseins bewußt zu werden. Dieser existenzielle Anspruch des Griechentums, auf dem seine innere Macht beruht, ist allzu oft verflacht und verflüchtigt worden in Bildung und Literatur. Aber gerade in der Auflösung und in dem Zusammenbruch dieser und aller Werte und Wertordnungen des menschlichen Existierens, das ist in unserer Zeit als der Zeit der Krisis: werden wir frei, jenen Anspruch in neuer Tiefe und Gewalt zu erleben. Denn es gilt, in einem ursprünglichsten Sinne das Wesen des menschlichen Existierens wieder zu erfahren. Dieses besteht in dem Erfassen und Innewerden der ewigen Gesetze des Seins und Lebens, die als lichte Welt der Ordnung dem dunklen Urgrunde entrungen und entgegengesetzt werden, in denen der Mensch sich als das erfährt, was er in Wahrheit ist. Und wenn daher das Paradigma der Menschwerdung in der Geschichte irgendwo zu finden ist: so im Griechentum — und nicht im Garten Eden. Am natur- und wahlverwandten Griechentum wird unser Volk sich der tiefsten, noch verborgenen, aber unerschöpften Gründe seines Wesens, der Gesetze seines Lebens und Daseins — nicht in Nachahmung, sondern aus seiner eigensten und echtesten Produktivität — erinnern und damit zu sich selbst befreien.

Platon läßt den Menschen sich seines Wesens, das ist seiner Bindung an die Urgesetze des Seins und des Lebens, seiner religio, bewußt werden im Anblick der ewigen Ordnung der Gestirne und in dem Erfahren des immer neu strömenden seelischen Seins. Wir haben gesehen, wie diese Konzeption die griechische Religion und die griechische Tragödie, ja, den ganzen Gehalt der griechischen Geschichte voraussetzt, — wie sie die Bän-

[1]) Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß, Kröner, Taschenausgabe, 1931, Bd. 1, Aph. 126.

digung und Lichtung der Urgewalten des Seins und Lebens zum Ausdruck bringt. In der inneren Einheit jener beiden Bereiche — in dem Erfahren der Idee der Ganzheit und Ordnung aller Bezüge des Seins und Lebens vollzieht sich wahres menschliches Existieren. Der Gehalt dieser Motive, in dem das Wesen des Platonismus und damit des Griechentums zum Ausdruck kommt, wird neu geprägt in den Sätzen, die den krönenden Abschluß der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft bilden, — in denen nun allerdings nichts mehr von dem dionysischen Grunde des Seins und Lebens zu spüren ist: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir." „Ich ... verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz" — das bedeutet: diese Einheit und Ganzheit ist das Urgesetz des menschlichen Existierens. Aus derselben Grundhaltung heraus bringt Goethe, die sittlich-menschliche Welt zur Welt der Gestirne in eine letzte und tiefste Verknüpfung: „Diese beiden Welten gegeneinander zu bewegen, ihre beiderseitigen Eigenschaften in der vorübergehenden Lebenserscheinung zu manifestieren, das ist die höchste Gestalt, wozu sich der Mensch auszubilden hat ..."

Aus dieser Einheit und Ganzheit des Seins und Lebens zu existieren: das ist das Gesetz, unter das das Griechentum sein Dasein gestellt, um das das deutsche Volk immer wieder gerungen, — das es nunmehr in neuer Tiefe übernommen hat. Dieses Gesetz erschließt sich nicht in theoretischer Kontemplation. Es wird nicht verwirklicht — wie vielleicht die angeführten Sätze von Kant und Goethe verstanden werden könnten — in der Bildung und Vollendung des Einzelnen. Es erfüllt sich allein — wie es uns Platons Politeia in hellster Bewußtheit offenbart — im geschichtlichen Existieren im Staat, in der innersten Verknüpfung von Geist und Macht. Dies ist der letzte und tiefste Sinn der Einheit von Idee und Existenz — der μέθεξις —, die das existenzielle, in der Geschichte und in dem Schicksal des Staates sich enthüllende und erprobende Urprinzip schlechthin ist. Freilich ist es nicht das Gesetz beliebiger Staaten: sondern des Staates, der die wahre Seins- und Lebensordnung in allen seinen Bezügen und Funktionen zu vollziehen unternimmt, der als Staat sich aus der Idee der Ganzheit — der sich als „Reich" begreift. Was sich im Griechentum in heller Bewußtheit offenbart: das ist zugleich das Thema

der gesamten deutschen Geschichte, das immer wieder von fremden Ideologien verborgen und verdeckt und doch in einzelnen Durchbrüchen immer wieder sichtbar wird — um dessentwillen ungeheure Entwicklungen angetreten und abgebrochen, Werte gesetzt und verworfen werden — aus dem das deutsche Schicksal in seiner Hoheit und seinem Glanz, wie in seiner tiefsten Tragik entspringt . . .

Eben dieses unseres tiefsten und geheimsten geschichtlichen Wollens werden wir in neuer Ursprünglichkeit und Klarheit inne in jenem „heiligen Bunde" mit dem Griechentum. Die romanischen Völker, auch der Faschismus, beziehen sich auf das Römertum. Die geschichtlichen Wurzeln, das sind zugleich die Wesensgründe unseres Daseins und Lebens, reichen tiefer. Sie liegen in dem Sinne im Griechentum, als es dieselbe metaphysische Substanz ist, die sich im Griechentum manifestiert und in der deutschen Geschichte zum Ausdruck kommen will. Sie ist das ewige Grundprinzip der Geschichte. Darum ist Deutschland — darum ist das Reich das Herz der Geschichte. Im Reich entscheidet sich der Sinn der Geschichte, der metaphysische Auf- oder Niedergang der Völker. Verfehlt das Reich seine Berufung, so gibt es kein Volk mehr, das den tiefsten Sinn der Geschichte zu retten vermöchte . . .

Aus solchen Zusammenhängen verstehen wir das Wort des Führers des deutschen Volkes: „Der Kampf, der heute tobt, geht um ganz große Ziele: eine Kultur kämpft um ihr Dasein, die Jahrtausende in sich verbindet und Griechen- und Germanentum gemeinsam umschließt."

II.

Aber nicht nur in diesem ursprünglichsten Sinne ist das Griechentum für uns von Bedeutung. Es ist, mehr als in seiner Urgestalt und dem geschilderten existenziellen Anspruch, in den mannigfaltigsten geschichtlichen Verwandlungen und Umformungen zu einem aufbauenden Prinzip der abendländischen Geschichte geworden.

In einem absolut entscheidenden, noch niemals gesehenen Sinn wird es wirksam in jener tiefsten und bedeutungsschwersten Verwandlung und Umformung, die erwächst aus der Auseinandersetzung mit dem Christentum, die zugleich Synthesis und Antithesis ist. Wir werden in genauesten Einzelanalysen nachweisen, daß dieses Verhältnis von Antike und Christentum nicht nur für das ganze Mittelalter grundlegend ist, sondern daß gerade auch die modernen Ideen und Ideologien, die ursprünglich religiös-theologisch bestimmt, dann aber säkularisiert sind, einzig und allein auf

jener Grundlage erwachsen. So werden wir sehen, daß fast alle Grundansätze des modernen Philosophierens, von denen als angeblich selbstverständlichen und evidenten philosophischen Ansätzen ausgegangen wird, letztlich bestimmt sind durch jenes in eine spezifische Säkularisationsform übergegangene Verhältnis von Antike und Christentum.

Eben dieses Verhältnis — das ist der geheime Sinn wichtigster gegenwärtiger weltanschaulicher Kämpfe — ist in der neueren Zeit und mit den Mitteln der neuen Zeit von zwei Seiten her problematisch gemacht. Einmal von theologischer Seite her, von Kierkegaard und ferner, geschichtlich gleichzeitig von philosophischer Seite her, von Nietzsche, wobei es zunächst eine offene Frage bleibe, ob die Trennung letztlich herbeigeführt wurde. Wir werden uns in diese ganz entscheidenden Fragen vertiefen, um uns in ihnen dessen bewußt zu werden, daß es in den Kämpfen und Grundfragen unserer Zeit nicht allein um die Liquidierung einiger Dezennien, auch nicht der modernen Zeit, sondern daß es im wahrsten und tiefsten Sinn des Wortes um die Grundfragen und die Grundwerte eines ganzen, des abendländischen Weltalters geht . . .

Zweiter Hauptteil

Das abendländische Weltalter

Erſter Abſchnitt

Urſprung und Entwicklung der abendländiſchen Ideen, Ideologien und der abendländiſchen geſchichtlichen Dynamik

§ 9. Griechentum und Chriſtentum

Wir gehen nunmehr über zur Betrachtung des großen geſchichtlichen Prinzips, in deſſen Konſtituierung und Durchführung ſich das abendländiſche Weltalter und in ihm unſer eigenes geſchichtliches Daſein begreift und begründet, das beſteht in der Syntheſis und Antitheſis von Antike und Chriſtentum.

Unſeren Erörterungen ſchicken wir die folgenden allgemeinen und vorläufigen Erwägungen voraus.

Der von uns geſchilderten griechiſchen Idee der Seins- und Exiſtenzordnung und den Grundkategorien und Grundwerten gegenüber, in denen ſie ſich ausſpricht und vollzieht: ſtellt das Chriſtentum eine neue, in neuen Fundamentalbegriffen ſich ausſprechende und konſtituierende Idee der Seins- und Exiſtenzordnung dar.

Wir erfaſſen ſie — in dieſen vorbereitenden Unterſuchungen — am deutlichſten, wenn wir von folgendem Grundprinzip des Chriſtentums ausgehen.

Das Chriſtentum bezieht das menſchliche Daſein und ſein innerſtes Leben auf den perſönlichen Gott. Dieſe Beziehung ſtellt ſich dar in den Fundamentalbegriffen und chriſtlichen Fundamentaltatſachen der Schöpfung, des Sündenfalls, der Erlöſung durch den Opfertod Chriſti, des Weltendes als dem Weltgericht.

In dem Verhältnis zu dieſen Fundamentalbegriffen als den chriſtlichen Fundamentaltatſachen beruht und erfüllt ſich das Weſen des Menſchen, des Einzelnen wie der Geſchichte des Menſchengeſchlechts.

Was die Geſchichte betrifft, ſo iſt ſie in einem hervorragenden Sinn durch jene Fundamentalbegriffe und chriſtlichen Fundamentaltatſachen beſtimmt. Sie ſind Heilstatſachen. Und in der Beziehung auf ſie wird

die Geschichte in einem tiefsten Sinn Heilsgeschichte. Sie wird vom Transzendenten her, durch den Einbruch des Transzendenten in die immanente Welt bestimmt. Innerhalb der durch den Einbruch des Transzendenten in die immanente Welt gegebenen Ordnung hat jedes geschichtliche Ereignis seine ganz bestimmte Stelle. Ebenso wie die heilsgeschichtliche Ordnung selbst, ist es innerhalb dieser Ordnung unwiederholbar, ist es schlechthin einmalig. Dies ist — wie wir noch genau sehen werden — der Ursprung eines neuen Zeit- und Geschichtsbewußtseins, das, sei es in dieser ursprünglichen oder in einer verweltlichten und säkularisierten Form, in weitem Ausmaße die abendländischen Zeit- und Geschichtsauffassungen bestimmt.

Somit liegen offenbar im Griechentum und im Christentum zwei grundverschiedene Konzeptionen vom Wesen des Menschen und vom Wesen der Geschichte, zwei grundverschiedene Ideen der Seins- und Existenzordnung vor. Beide beanspruchen den Kern des menschlichen Daseins und seiner Geschichte.

Um dieses gemeinsamen Anspruchs willen, aus ihm heraus, treten im Laufe der geschichtlichen Entwicklung beide geschichtlichen Mächte in Beziehung zueinander. Diese Beziehung ist stets und notwendig eine innere Spannung — sei diese nun durch eine Synthesis gebändigt oder durch eine Antithesis verschärft.

Diese Aufeinanderbeziehung von Griechentum und Christentum, die daraus folgt, daß beide den Kern des Menschen und der Geschichte beanspruchen, findet ihre höchst konkrete und folgenschwere Bedeutung darin, daß sie sich vollzieht in dem Medium der griechischen Sprache.

Das Christentum tritt ein in eine Welt, deren kulturelle Struktur in hohem Maße griechisch oder hellenistisch bestimmt ist. Die kulturelle Struktur dieser Welt enthält eine Reihe von Vorstellungen, Begriffen, die — gleichgültig, woher sie stammen — eingeschmolzen sind in die griechische Sprache. Sie werden damit geformt durch Prinzipien, in denen die Kraft der griechischen Sprache die mehr als tausendjährigen geschichtlichen Werte des griechischen Existierens inkarniert hat. Also erzwingt die innere Kraft der griechischen Sprache, ihrer Urworte und Urwerte, die mit geschichtlicher Tradition geladen sind — und die nunmehr vom Christentum übernommen werden, damit das Christentum seine Ansprüche überhaupt verständlich machen kann: in einem bedeutungsschweren Sinn die Konfrontierung von Griechentum (Antike) und Christentum. Analoges gilt späterhin von der lateinischen Sprache, in der gleichfalls die Werte einer langen

und inhaltsschweren Geschichte aufgespeichert sind. Die Notwendigkeit jener Konfrontierung ist von vornherein, das heißt um den Eintritt des Christentums in die griechisch bestimmte Kulturwelt zu ermöglichen, gegeben. Sie ist darum eine innere, wesensmäßige Notwendigkeit, die nicht erst später, etwa bei Augustinus oder im Mittelalter aus äußeren Gründen eintritt.

An welchen einzelnen Begriffen, Worten und Werten sich nun die Konfrontierung der griechischen und der christlichen Idee der Seins- und Existenzordnung äußert und entlädt, wie das Christentum fundamentale Begriffe des Griechentums in sich einbezieht, sie umprägt und umwertet, werden wir alsbald untersuchen.

Bereits in den synoptischen Evangelien liegt eine durch das Medium der griechischen Sprache bedingte Konfrontierung vor. Prinzipieller sichtbar wird sie in den johanneischen und paulinischen Schriften.

Freilich ist das Bild der Begegnung beider Mächte, das die Apostelgeschichte (Kap. 17) entwirft, die paulinische Rede in Athen noch schwach und farblos, wenn es auch zeigt, daß Paulus mit gewissen Lehren der griechischen Philosophie, besonders der stoischen, in Berührung gekommen ist. Es ist sogar gelungen, für ein Zitat des Paulus die Quelle nachzuweisen, einen Stoiker aus Tarsus, der Heimatstadt des Paulus. Über den Umfang und den Grad des helleniſtischen Einflusses sind die Auffassungen geteilt. Es sei erwähnt, daß es nach den Forschungen W. Jaegers nicht unwahrscheinlich ist, daß die sprachliche Form eines berühmten Kapitels (13) des ersten Briefes an die Korinther im Zusammenhang steht mit einem Gedicht des altgriechischen Dichters Tyrtaios[1]). In dem vielleicht gemeinsamen Medium der sprachlichen Form wird aber der Kontrast der Inhalte, die Umwertung der griechischen ἀρετή-Idee um so deutlicher.

In den paulinischen Schriften zeigen sich Spuren des Logosbegriffs, der im Prolog des Johannesevangeliums in seiner ganzen Bedeutungsschwere hervortritt. Johannes wirkt vor allem in Ephesos, und daraus hat man gefolgert, daß er dort mit der Philosophie des Herakleitos von Ephesos bekannt geworden sei, ja den Anfang des vierten Evangeliums in bewußter Anlehnung an Herakleitos gestaltet habe. Diese Folgerung wird gestützt durch die überraschende Ähnlichkeit, die zwischen den heraklitischen und den johanneischen Sätzen besteht. Die direkte Beziehung zu

[1]) W. Jaeger: Tyrtaios Über die wahre ἀρετή, Abh. der Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1932.

Heraklitos ist tatsächlich möglich, ja wahrscheinlich. Mit absoluter Sicherheit nachweisbar ist sie nicht; denn der ursprüngliche heraklitische Logosbegriff ist in der stoischen Form zum Allgemeingut der hellenistischen Kreise geworden und in dieser stoischen Form kann er Johannes entgegengetreten sein.

Aber die Absichten unserer Untersuchungen sind anders und radikaler gerichtet. Uns geht es nicht um diese — schließlich doch nur literarischen Einzelheiten, sondern um die Aufeinanderbeziehung der griechischen und christlichen Grund- und Fundamentalwerte, die sich darstellen in den Urworten der griechischen Sprache, und die den Ausdruck der griechischen und der von ihr verschiedenen christlichen Idee der Seins- und Existenzordnung bilden.

Wir müssen ausgehen von der Tafel der griechischen Urworte und Urwerte, um die es uns in unseren gesamten Untersuchungen zum Griechentum ging, und mit denen wir uns vertraut zu machen suchten: Wissen und Nichtwissen, Wahrheit und Unwahrheit, Kosmos und Chaos, Weisheit als Tapferkeit, das Opfer, die Idee des tragischen Existierens und des Schicksals, die Politeia, die Idee der Gerechtigkeit, die den Einklang alles Existierens und zumal des geschichtlichen Existierens im Staate mit dem Sein selbst zum Ausdruck bringt, die Ewigkeit der Welt und der Seele, das Heil, der Logos. Wir erinnern uns endlich des griechischen Begriffs der Dauer, als des Ausdruckes des höchst eigenartigen griechischen Zeit- und Geschichtsbewußtseins.

Alle diese und ähnliche Urworte und Urwerte — mit Ausnahme der höchst charakteristischen griechischen Daseinskategorie des Maßes — kehren in einem grundsätzlich verwandelten Sinn im Neuen Testament wieder. Von hier aus werden sie — um dies vorauszunehmen — von Luther eingedeutscht. So kehrt etwa der griechische Begriff der Politeia in einem neuen Sinn im Neuen Testament wieder; von hier aus faßt Augustinus ihn als Civitas Dei (Gottesstaat), worin zugleich die ganze römische Geschichte mitschwingt; aus diesem Zusammenhang heraus bringt Luther ihn zum Ausdruck in dem deutschen Urwort „Reich". Wir rühren mit dem Versuch der Erhellung dieser Wandlungen und Verwandlungen, Wertungen und Umwertungen an letzte Prinzipien unseres eigenen geschichtlichen Daseins. Versuchen wir nun noch konkreter aufzuzeigen, wie die angeführten griechischen Grundwerte bereits im Neuen Testament ihr christliches Gegenbild finden.

Das griechiſche Daſeins- und Geſchichtsverſtändnis begreift die Grundmöglichkeiten, innerhalb deren der Menſch exiſtiert, in der Konzeption des Seins und der Seins- und Lebensordnung, der Wahrheit, die ſich dem weisheitsvoll-tapferen opferbereiten Exiſtieren erſchließt, nicht dem individuellen Exiſtieren, ſondern dem Exiſtieren in der Politeia — und in dem Chaos, dem Verfall, der Unwahrheit, deren tiefſter Ausdruck das Überſchreiten der ewigen Maße des Seins und des Lebens iſt.

Das chriſtliche Daſeins- und Geſchichtsverſtändnis begreift die Grundmöglichkeiten des menſchlichen Exiſtierens als das Exiſtieren in der Wahrheit, das iſt im wahren Leben, in der Gnade — und als das Exiſtieren und Leben in der Unwahrheit, das der Sünde, dem Tode verfallen iſt. Dieſes Exiſtieren vollzieht ſich zwar nicht in der Politeia im griechiſchen Sinn. Unſer Staatsweſen — ſo heißt es bei Paulus — iſt im Himmel (*ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*, Phil. 3,20). Dieſes Exiſtieren erfolgt in dem Königtum Gottes (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*), in der Civitas Dei, wie Auguſtinus ſagt, in einem „Reich" — wie Luther überſetzt, das nicht von dieſer Welt iſt (*ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, Joh. 18,36).

Das Leben in der griechiſchen Politeia wird offenbar kraft des Logos, als Weisheit (*σοφία*), die zugleich Tapferkeit iſt — nicht durch die Meinung, noch durch den Glauben (*δόξα, πίστις*).

Das wahre Leben in dem himmliſchen Staatsweſen wird zwar auch offenbar kraft des Logos, durch den Logos: aber in einem gänzlich neuen Sinn. Denn der Logos iſt nicht die Idee der Seins- und Exiſtenzordnung, der gemäß ſich das Leben im Wiſſen oder Nichtwiſſen, in der Wahrheit oder Unwahrheit, als eigentliches oder uneigentliches Leben vollzieht: ſondern der Logos ſelbſt wird Fleiſch (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* Joh. 1,14). Dies aber iſt nicht im Wiſſen zu erfahren: ſondern allein im Glauben. So erſcheint die griechiſche, zumal platoniſche Rangordnung von Wiſſen und Glauben grundſätzlich verwandelt und verändert. Eben dies ſpricht der Apoſtel Paulus in aller Schärfe aus, wenn es heißt: wir wandeln nicht im Schauen (*διὰ εἴδους*), im Wiſſen — ſondern im Glauben (*διὰ πίστεως*, 2. Kor. 5,7—8). Deshalb verwirft er die Weisheit dieſer Welt, die Torheit vor Gott iſt (*ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν*, 1. Kor. 3,19—20).

Hiermit hängt unmittelbar zuſammen, daß nach chriſtlicher Auffaſſung die Wahrheit des Lebens nicht der Weisheit dieſer Welt, der Philoſophie überantwortet werden kann: ſondern allein dem Glauben.

Damit stoßen wir auf einen fundamentalen Tatbestand, den wir früher schon einmal kurz gekennzeichnet haben.

Die griechische, zumal die sokratisch-platonisch-aristotelische Philosophie, als Form des griechischen Gesamtdaseins, findet ihr Wesen in der Erhellung der menschlichen Existenz kraft des Prinzips der Philosophie. Idee und Existenz, Geist und Leben gehören wesensmäßig zusammen. *Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή* — die Wirklichkeit des Geistes ist Leben, nur als Leben ist der Geist wirklich. Der griechische Philosophie- und Wissenschaftsbegriff ist existenziell: in ihm geht es um die Rettung und das Heil (*σωτηρία*) des Menschen.

Dieser Zusammenhang wird durch das Christentum entscheidend verändert. Freilich — so müssen wir hinzufügen — ist diese Veränderung vorbereitet und in gewisser Hinsicht schon vollzogen durch die hellenistische Philosophie, in der — aus Gründen, die wir kurz streiften — das ursprüngliche Wesen der griechischen Philosophie verblaßt und verfällt, die Philosophie zu einer Angelegenheit der Schulen wird. Eben dieses uneigentliche Wesen der Philosophie ist eine Veranlassung für die neue Bewertung der Philosophie, die nun aber nicht auf die hellenistische Philosophie beschränkt bleibt, sondern der Absicht nach die Philosophie selbst treffen will. Denn es geht um ein neues Prinzip des Existierens.

Die Wahrheit des Existierens, die Rettung und das Heil des Menschen, wird deshalb nicht mehr offenbar in der Philosophie, kraft des Logos im griechischen Sinn: die Wahrheit im existenziellen Sinn wird der Philosophie entzogen und in einem neuen Prinzip gegründet, im Prinzip des Glaubens — denn dieses allein hat Zugang zu dem neuen Logosgedanken, nämlich dem Logos, der Fleisch wird.

Es ist einleuchtend, daß mit dieser ausschließlichen Herausstellung des Prinzips des Glaubens notwendig eine grundsätzliche, wenn nicht Aufhebung, so doch Abschwächung der Philosophie, ihrer Existenznähe, verbunden ist. Die Philosophie — das ist die Konsequenz — wird Theorie, die Idee der Wissenschaft wird theoretisch — während die Existenz und das eigentliche Leben dem gänzlich neuen Prinzip des Glaubens überantwortet wird. Dies ist ein schlechthin fundamentales und entscheidendes Prinzip für das Wesen und die Bewertung der gesamten abendländischen Idee der Wissenschaft. Damit erkennen wir auch eine der Wurzeln des modernen Philosophie- und Wissenschaftsbegriffs, der also ursprünglich in strengster Beziehung zum

Prinzip des Glaubens ſteht — der verhängnisvoll wird in dem Augenblick, in dem das Prinzip des Glaubens ſelbſt ſäkulariſiert, und das bedeutet aufgehoben wird. Denn nun gibt es offenbar kein tieferes Prinzip mehr, das in einem entſcheidenden Sinn auf die Exiſtenz bezogen iſt. An dieſem Beiſpiel gewinnen wir einen tieferen Einblick in die Weiſe der Umwandlung und Umwertung eines griechiſchen Ur- und Fundamentalwertes, nämlich der Philoſophie, der Weisheit (σοφία), die zugleich Tapferkeit als letzter Ausdruck und letzte Form des Exiſtierens iſt, durch das Chriſtentum. Das innere Weſen und der eigentliche Sinn dieſer Umwandlung und Umwertung durchzieht die geſamte abendländiſche Geſchichte bis in die Gegenwart.

Analoges gilt hinſichtlich der anderen angeführten Begriffe und Werte, die zugleich, aber in verſchiedenem Sinn, griechiſche und chriſtliche Grundbegriffe und Grundwerte ſind.

Die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) iſt für Aiſchylos, Sokrates, Platon Ausdruck der im Einſatz und Wiſſen zu erringenden, im Staate ſich manifeſtierenden Seins- und Exiſtenzordnung. Jene Gerechtigkeit, die in einem Brennpunkt des Pauliniſchen Römerbriefes ſteht, wird nicht durch Erkenntnis errungen, ſondern im Glauben (πίστις) geſchenkt. Das gleiche gilt von dem Begriff des Geſetzes (νόμος), des Heils (σωτηρία) und anderen Grundbegriffen.

Auf der Grundlage dieſer Erörterungen, die ausgingen von allgemeinen Problemen und ſich ſteigerten zu der Gegenüberſtellung der entſcheidenden griechiſchen und chriſtlichen Grundbegriffe und Grundwerte: verſuchen wir nunmehr zu dem höchſten Punkte dieſer Zuſammenhänge zu gelangen. Wir verſuchen, die geſamten bisherigen Analyſen zuſammenzufaſſen in der Gegenüberſtellung des griechiſchen Wahrheitsbegriffs, als Unverborgen- und Offenbarſein, und des chriſtlichen Wahrheitsbegriffs als Offenbarung, der das Zentrum des Chriſtentums ausmacht und ſich darſtellt in der Fleiſchwerdung des Logos, in der Erſcheinung Chriſti.

Die griechiſche Philoſophie — darin der vollkommene Ausdruck des Grundweſens der griechiſchen Tragödie wie der griechiſchen Religion — weiß in einem exiſtenziellen Wiſſen um die zwar zunächſt verdeckten, aber im Einſatz und opferbereiten Exiſtieren zu entdeckenden und zu lichtenden Seins- und Exiſtenzordnungen, in deren Bejahung und exiſtenzieller Anerkennung das menſchliche Daſein in der Politeia ſeine Rettung und ſein

Heil vor dem Untergang, dem Verfall, dem Chaos und dem Dunkel zu erringen sucht.

Von hier aus wird uns der Zusammenhang und der Unterschied des philosophischen Offenbarseins und der christlichen Offenbarung deutlich.

Der existenzielle Raum gleichsam, den die Philosophie begrenzt durch das Sein und das Chaos, durch das Licht und das Dunkel — wie Platon es im Höhlengleichnis zum großartigen Ausdruck bringt — dessen Dunkel sich einzig und allein durch die Tapferkeit und Opferbereitschaft des menschlichen Existierens lichtet: eben dieser Raum wird im Christentum erhellt, in seiner absoluten Wahrheit durchleuchtet durch Gott selbst, der Mensch wird, durch das Existieren und das Opfer des Gottmenschen. Das Licht scheint in dem Dunkel (*τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει*), wie es beim Evangelisten Johannes (1,5) heißt. Dies ist der tiefste Sinn der christlichen Offenbarung. Die Wahrheit wird offenbar als Logos, der selbst Fleisch wird, als einmaliges Geschehnis, das aus dem Transzendenten hereinbricht, als schlechthin gegebene absolute Wahrheit.

Die Grundzüge der griechischen Idee der Wahrheit als des Offenbarseins, die hiermit auf das engste zusammenhängenden Ideen des Kosmos und des Chaos, des Lichts und des Dunkels, die damit innerlichst verbundene Idee des im Opfer sich darstellenden menschlichen Existierens, die nach griechischer Auffassung zum Wesen des Menschen gehört: alle diese Bezüge kehren also in dem christlichen Wahrheitsbegriff, das ist im Offenbarungsbegriff, wieder, allerdings in grundsätzlich verwandelter und veränderter Form. Diese neue Form, sich darstellend als die absolute von Gott selbst geoffenbarte Wahrheit: ist die letzte Autorität für die Umwandlung und Umwertung der griechischen Werte. Das Prinzip der Umwandlung und Umwertung der griechischen Werte ist also nichtgriechisch. Es ist geschichtlich gesehen orientalisch. Übergeschichtlich, das ist, vom Standpunkt des gläubigen Christentums aus betrachtet, Ausdruck des Wortes Gottes selbst.

Wie wir zu jenem Prinzip der Transzendenz Stellung zu nehmen haben: das soll uns in der allmählichen Entwicklung unserer Probleme und Untersuchungen klar werden.

Dies aber sehen und fühlen wir schon jetzt in seiner vollen Bedeutung: je ernster wir das Griechentum nehmen, je mehr wir uns frei machen von einer „theoretischen" oder ästhetischen Betrachtungsweise, je entschlossener

wir es begreifen als Ausdruck der griechischen Daseinshaltung und als existenziell bedeutsam: desto schärfer treten die griechischen Voraussetzungen des Christentums hervor; und zwar gerade dann, wenn wir wissen, daß das Prinzip der Veränderung jener Voraussetzungen nicht griechisch ist. Diese Umwertung aber ist das Schicksal aller abendländischen Völker, zumal des deutschen Volkes geworden. Denn das geschichtliche Leben wird verändert, wenn die Idee des Geistes und der Wahrheit, die die Form des Lebens ist, verwandelt wird. Die Wahrheit erschließt sich nicht mehr dem schauenden Geiste des tapferen Lebens: sie wird als Zusage verbürgt. Hiermit wird das tiefste Wesen des griechischen, nordischen Geistes aufgehoben — auch wenn die Geschichte die Verschiedenheit beider Konzeptionen durch einen ungeheuren Synkretismus verborgen hat.

§ 10. Grundlinien einer Entscheidung

Was die gegenwärtige, besonders von Kierkegaard ausgehende Theologie betrifft: so ist ihr Verhältnis zur Philosophie problematisch. Sie identifiziert die Philosophie mit der Philosophie Hegels oder mit der Philosophie des Idealismus, also mit letztlich theoretischen Prinzipien, denen sie das Prinzip des Glaubens als existenzielles Prinzip entgegenzusetzen sucht. Aber kein Verhältnis zur Philosophie im tieferen Sinne zu haben — das gilt ja nicht allein für die Theologie: das gilt fast für die ganze Zeit, zumal für die Philosophiegeschichte selbst. Das ist der Ausdruck dafür, daß bislang die eigentlichen und existenziellen Probleme der griechischen Philosophie nicht hervorgetreten sind. Die große Unbekannte in der Untersuchung des Verhältnisses von Griechentum und Christentum ist bisher — so paradox es klingt — das Griechentum! In dem Augenblick, in dem wirklich die existenziellen Probleme des Griechentums sichtbar werden, muß sich die Auffassung und die Bewertung des Verhältnisses von Griechentum und Christentum in seinen Urgründen ändern, was weittragende Konsequenzen für unsere Stellung zum Christentum hervorrufen wird.

Aus diesen entscheidenden Zusammenhängen heraus verstehen wir vielleicht, was Hölderlin meinte, wenn er in einer letzten Vision, deren Abglanz wir in den späteren Gedichten spüren, die Gestalt Christi als Bruder, als den Letzten der griechischen Götter sieht, wie diese das Wesen des Daseins offenbarend. Aus den gleichen Zusammenhängen heraus verstehen wir, was Nietzsche meint, wenn er im „Willen zur Macht" folgendes schreibt (4. Buch, 1052): „Dionysos gegen den ‚Gekreuzigten':

da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums — nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung. Im andern Falle gilt das Leiden, der ‚Gekreuzigte als der Unschuldige', als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurteilung. — Man errät: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn. Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein; im letzteren Fall gilt das Sein als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu; der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden. Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen; — der in Stücke geschnittne Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen." Nietzsche ist erfüllt von dem Bewußtsein, daß mit der Aufhebung des tragischen Existierens die Härte, die eigentliche Schicksalhaftigkeit des Existierens aufgehoben wird, daß in diesem Sinne das Christentum eine Verneinung der Grundwerte und des Grundwesens des Lebens, eine Verneinung des Lebens bedeutet.

Hölderlin und Nietzsche ringen um das entscheidende Problem des Christentums: um sein Verhältnis zum Griechentum. Auf Grund unserer Entwicklungen muß es auf folgende Weise erfaßt werden.

Den Raum gleichsam, den das Griechentum in seiner Religion, Tragödie und Philosophie begrenzt durch die Grundmöglichkeiten des Existierens in der Wahrheit und Unwahrheit, durch das Sein und das Chaos, dessen ursprüngliches Dunkel und Verborgensein durch das Existieren selbst erhellt und offenbar wird, weshalb das Existieren notwendig tragisches Existieren ist: eben jenen Raum verheißt das Christentum in seiner absoluten Wahrheit endgültig zu erhellen durch das Licht der göttlichen Offenbarung. *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει* — das Licht scheint in das Dunkel (Joh. 1,5): das ist der den griechischen Sinn des Offenbarseins (*ἀλήθεια*) verwandelnde Sinn der christlichen Offenbarung. Diese wird nach christlicher Auffassung wirklich in der Menschwerdung Gottes. Der Wahrheitsbegriff, die Wahrheit als Offenbarung in christlichem Sinne wird begriffen als göttliche, im Glauben hinzunehmende Zusage. So wird die griechische Wahrheitsidee zugleich vorausgesetzt und

radikal verwandelt. Analoges gilt von der Idee des Existierens. Das Leben des Gottmenschen ist auch tragisches Existieren, das sich im Opfertode beweist — das göttliches Weltgesetz ist. Das Opfer ist zugleich Versöhnung. Das Weltgesetz des Tragischen wird nach christlicher Auffassung „aufgehoben" in der Auferstehung.

So versuchen wir, den inneren Kern des Christentums vom Griechentum her zu verstehen. Allein vom Griechentum her: denn nur in einer Welt, die durchzuckt ist vom Gesetz und vom Schmerz des tragischen Existierens: ist diese Aufhebung des Tragischen, die ihre Bestätigung und der Absicht nach ihre Erfüllung ist, möglich.

Um so tiefer ist in diesem griechisch bestimmten Kern des Christentums dessen verhängnisreiche orientalisch dogmatische Umbildung und Umwertung sichtbar. Diese wirkt sich gleichfalls aus in den weiteren mystischen Bezügen des Christentums, für deren inneres Wesen, so sind wir überzeugt, der Dionysoskultus von entscheidender Bedeutung ist. Aber wir verfolgen diese Zusammenhänge nicht: wir konzentrieren unsere Bemühungen auf die Ursprungsfragen des Christentums, das heißt auf die Grundbeziehung von Griechentum und Christentum. In ihm tritt folgende Verwandlung ein, die durch die in den vorherstehenden Analysen freigelegten Prinzipien motiviert ist. Die Idee der Rettung, des Heils (σωτηρία) ist nicht mehr das letzte Ziel, das die geschichtliche Gemeinschaft auf Grund eigenster Erfahrung und in stellvertretendem Wissen und Opfer ihrer großen Menschen als Bindung (religio) an den göttlichen Grund des Seins und Lebens in jedem Augenblick neu erringen muß: sondern sie ist in einer ungeheuren Problemveränderung durch ein einmaliges Faktum für alle Zeit gegeben. Das bedeutet: die absolute, universell verbindliche Lösung des nordisch-griechischen Existenzproblems vollzogen zu haben wird beansprucht von orientalischen Fremden, die in einem letzten Sinne jenes Problem nicht gesehen und nicht erlebt haben. Das Dogma formuliert nunmehr jenen neuen absoluten und universalen Anspruch, der alsdann von der Kirche verwaltet wird. Die im Leben sich immer erneut stellenden und zu durchkämpfenden tiefsten Existenzfragen werden dogmatisiert — sie bilden einen feststehenden Bestand, der ausgelegt und kommentiert wird. Es erhebt sich die drohende Gefahr, von der zwei Jahrtausende Zeugnis ablegen: daß das Leben seinen

letzten Ernst, seine letzte Tiefe und Verantwortung verliert, da ihm die Möglichkeit genommen wird, aus der tiefsten Wahrhaftigkeit und Tapferkeit seines Existierens des Grundwesens und der Grundwerte seines Existierens inne zu werden ... sie sind ein für allemal durch den Orient der Welt verliehen. Nicht aus eigener Kraft des Orients: sondern als die Verwandlung und Verhüllung — als die Judaisierung griechischer Werte ... So tief ist der geistige Kampf gegen die Judaisierung der abendländischen Welt zu führen. Weil wir die jüdische Gedankenwelt durch das Medium des Christentums zur Norm unserer Werte machten: konnte sie unserer Welt mächtig werden. Nur in der Besinnung auf unsere Lebenssubstanz werden die fremden Werte als äußere Schalen von uns abfallen — werden wir befreit von dem Alpdruck, der die lange Nacht hindurch auf uns lastete ...

Wir werden dessen inne, daß die Grundwerte unseres Existierens: Tapferkeit und Opfer, bestehen als Ausdruck der tiefsten Bindung des Lebens an den göttlichen Grund alles Seins — und unabhängig vom Christentum sind. Sie haben ihre Existenzprobe im Kriege bestanden — ihre lebendigste Macht bewiesen. Denn dies ist das Erlebnis, in das der Krieg hineinzwang und immer tiefer hineinzwingt: daß in der äußersten Krisis des Lebens, in der alle Hüllen abfallen und wesenlos sind, die Wahrheit, die Wesens- und Wertgesetzlichkeit unseres deutschen, dem griechischen urverwandten Existierens frei wurde und immer tiefer frei wird ...

*

Eines persönlichen Erlebnisses sei hier gedacht. Der Inhalt dieses Buches war längst niedergeschrieben, als ich zum ersten Male die Tempel von Paestum aufsuchte. Einer von schneeigen Bergesgipfeln und vom Meere begrenzten Landschaft geben sie ihr Maß und ihre Form, und weihen sie für alle Zeit. Die Landschaft von Velia, dem griechischen Elea, die ich in einsamer Fahrt aufsuchte, ist ähnlich, aber größer und gewaltiger. Umgrenzt von Bergen und vom Meer, am westlichen Ende eines Höhenzuges gelegen: müssen dereinst die Tempel von Elea jenen ungeheuren kosmischen Einklang von Mensch, Raum, Landschaft erhellt — jenes ureine Sein, um das Parmenides in Elea ringt, das „Sein als Sein" sichtbar gemacht und gelichtet haben ...

Der Zufall führte mich von Paestum in den Dom von Salerno, ehrwürdig durch die Gräber des Evangelisten Matthäus und des Papstes Gregor VII. Säulen und Sarkophage aus Paestum schmücken den Dom, wie eine ganze Anzahl benachbarter Kirchen. Im Dom von Amalfi, in dem der Apostel Andreas ruht, ist in einem der tragenden Pilaster als Kern eine griechische Säule aus Paestum freigelegt worden. Die Umwertung und Umwandlung der das Ganze tragenden griechischen Seins- und Existenzordnung wird symbolisch offenbar. In diesem Anblick — in diesem Augenblick wurde mir bestätigt, was ich in vielen Jahren erarbeitet hatte und was auf diesen Blättern dargestellt wird: daß und wie in der griechisch-christlichen Synthesis und Antithesis die eigentliche ideen- und ideologienbildende Macht der abendländischen Geschichte, die Dynamik des abendländischen Weltalters besteht, wie Rom diese letzten Prinzipien mit der Idee des römischen Imperiums verbindet, um damit die beherrschende christliche Macht des abendländischen Weltalters zu werden, wie die Reformation dieses Weltalter nicht innerlich überwindet, sondern ihm verhaftet bleibt — eben jenes Weltalter, dessen Wesen und Werte heute unsere Probleme sind, aus dem wir in einer totalen Revolution uns zu lösen suchen.

§ 11. Das synthetisch-antithetische Verhältnis von Antike und Christentum als grundlegendes Prinzip der abendländischen Geschichte: Augustinus

Wir gehen nunmehr über zur Darstellung der geschichtlichen, auf Grund des übergeschichtlichen Offenbarungsanspruchs sich vollziehenden Durchsetzung des Christentums in der abendländischen Welt. Dabei übergehen wir die Versuche der ersten Jahrhunderte und knüpfen sogleich an die Gestalt an, in deren Werk diese Fragen und ihre Auflösung zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangen: Augustinus.

Augustinus bringt die Aufeinanderbeziehung von Antike und Christentum, deren Prinzipien in bestimmter Hinsicht bereits durch Philo von Alexandrien entworfen sind, zu einem großen Abschluß, der seinerseits wiederum Ausgangspunkt neuer Entwicklungen ist. Augustinus ist es, der nicht nur in Einzelheiten, sondern prinzipiell und systematisch das Wesen des antiken, zumal griechischen Gesamtdaseins — soweit es ihm zugänglich ist — in das Prinzip des Christentums einzubeziehen sucht, damit die Grundgedanken der griechischen Philosophie radikal verändert und so das

neue Feld des Philosophierens, ja die neue Idee der Vernunft selbst vorzeichnet. Die griechische Idee der Vernunft und die hier entspringende neue Idee der Vernunft sind ebenso verschieden wie die griechische Religion und die christliche Theologie. Die neue Idee der Vernunft ist wirksam in der gesamten abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte bis in die Gegenwart hinein. Sie formt in einem höchsten Maße das menschliche Existenzbewußtsein und damit zugleich die menschliche geschichtliche Existenz.

Diese Aufeinanderbeziehung von Antike und Christentum, die zugleich Synthesis und Antithesis ist: gewinnt Gestalt in folgenden Problemen:

I. Das Ganze des Seins, das Wesen des Seins, wie es sich in der antiken Philosophie darstellt, wird umgewandelt durch den Begriff des persönlichen, in der Schöpfung sich offenbarenden Gottes. Diesem neuen Prinzip gemäß wird ganz besonders die platonische Ideenlehre tiefgreifend verändert.

II. Hiermit hängt zusammen die ebenso radikale Umwandlung des menschlichen Daseins, das ist des von Gott aus dem Nichts erschaffenen, der Sünde verfallenen, durch Christus erlösten und unter das Gericht gestellten Menschen. Das Wesen dieser Umwandlung wird zentriert in einem neuen Begriff der „Seele" (ψυχή, anima).

III. Als Konsequenz hieraus ergibt sich ein grundsätzlich neuer Begriff der Natur, des natürlichen Kosmos.

IV. In der Zusammenfassung und in dem Zusammenhang dieser drei Begriffe und Wirklichkeiten: Gott, Seele und Welt (natürlicher Kosmos), gestaltet sich das eigentliche, die gesamte abendländische Geschichte beherrschende neue Existenzbewußtsein.

V. Es ist von vornherein einleuchtend, daß dieses radikal *veränderte Existenzbewußtsein neue Aufgaben in der geschichtlichen Existenz selbst einschließt.*

Wir wollen nun diese Motive im einzelnen betrachten und analysieren.

I.

Der neue Sinn von Idee und Existenz

Wir erinnern uns, daß die Idee im Sinn Platons die Ganzheit und die Wahrheit des Seins und der Existenz nicht nur zum Ausdruck bringt — sondern selber ist. Die Idee ist die Ganzheit und die Wahrheit des Seins und der Existenz schlechthin. Form und Sein, Idee und Existenz sind deshalb nicht zu trennen.

An Platon knüpft Augustinus an. Die geschichtliche Quelle für die augustinische Rezeption des Platonismus ist ganz besonders der platonische Dialog Timaios. Erinnern wir uns dessen, was Platon in ihm über das Problem der Idee und des Seins aussagt.

Im Platonischen Timaios wird ein großartiger Mythos der Weltbildung entworfen. Es heißt dort: Auf die Ideen hinblickend, bildete, gestaltete — nicht „erschuf" — der Weltbildner die Welt, das All. „Alles ordnete der Geist" (*πάντα διεκόσμησε νοῦς*), heißt es bei Anaxagoras (Diels, Frg. 12). Worin besteht der Sinn des platonischen Mythos? Er sagt nichts aus über den Ursprung des Seins. Er sagt etwas aus über die Ordnung des Seins, über das „Wie" der Ordnung. Er sagt aus, daß Idee und Sein (der Seinsbestand des Werdens) in einem bestimmten Verhältnis stehen. Worin besteht dieses Verhältnis? Darin, daß das Sein den Ideen gemäß geordnet — daß es ein Kosmos, ein in sich vollendetes Ganzes ist. Der weltordnende göttliche Demiurg führt das Verhältnis herbei. So sagt der Mythos. Und das bedeutet: dies Verhältnis als kosmische Ordnung ist notwendig. Platon erklärt zum Schluß dieses Mythos: der Sinn desselben müsse als Logos, ohne Bild, allein durch sich selbst als philosophische Wahrheit zum Ausdruck kommen. Dieser Logos aber besteht eben darin — wie wir in den früheren Analysen gesehen haben — daß die Idee der wesensmäßige, ganzheitliche Ausdruck und Begriff des Seins, die Wahrheit des Seins ist.

An den platonischen Mythos knüpft Augustinus an, um das Verhältnis von Form und Sein, Idee und Existenz radikal umzubilden. Diese Umbildung wollen wir uns jetzt verdeutlichen. Wir bringen zu diesem Zweck die folgenden augustinischen Sätze zur Kenntnis:

„Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. ..... atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato." Die Ideen sind gewisse ursprüngliche Formen oder beständige unwandelbare Wesensgründe der Dinge, die ihrerseits nicht zu Formen geworden sind, die daher ewig sind, die sich stets gleich verhalten, und die in der göttlichen Vernunft einbeschlossen sind. Wenn sie aber selbst weder entstehen noch vergehen, so wird damit ausgedrückt, daß ihnen ge-

mäß der Inbegriff dessen geformt wird, was entstehen und vergehen kann, und was wirklich entsteht und vergeht (De div. quaest. 83, qu. 46). Wir halten als Ergebnis fest: die Ideen Platons sind nunmehr die Formen der göttlichen Vernunft, und als solche sind sie zugleich die Formen der Dinge.

Warum sind die Ideen als Formen der göttlichen Vernunft zugleich die Formen der Dinge? Mit dieser Frage berühren wir den Nerv der augustinischen Umbildung der platonischen Ideenlehre.

Die Ideen sind die Formen der Dinge: weil der göttliche Wille, genauer der göttliche Schöpfungswille die Dinge den Ideen gemäß, der göttlichen Vernunft gemäß, geschaffen hat.

Worauf zielt Augustinus mit dieser Umbildung? Auf folgendes. Die Ideen als solche sagen im Sinn des Augustinus nichts aus über die Wirklichkeit der Dinge, über die Existenz des Menschen. Sie sind Formen, die in der göttlichen Vernunft enthalten sind. Sie sind Formen, denen die Erfüllung durch die Wirklichkeit, die Existenz fehlt — während in der griechischen Philosophie die Ideen eben das Wesen der Wirklichkeit und des Existierens selbst sind. Nach der augustinischen Umbildung der Idee fehlt also der Idee die Erfüllung durch die Wirklichkeit, durch die Existenz. Wodurch aber wird diese Erfüllung vollzogen? Durch ein fundamental neues Prinzip, das der griechischen Philosophie fremd ist: durch das christliche offenbarungsmäßige Prinzip der Schöpfung. Der göttliche Schöpfungs- und Offenbarungswille erfüllt die Ideen mit der Wirklichkeit, mit dem Sein, mit der Existenz. Aus dem offenbarungsmäßigen Prinzip der Schöpfung heraus — so fassen wir zusammen — wird die platonische Ideenlehre radikal verändert. Und wir fügen hinzu: dies ist der Weg, auf dem das offenbarungsmäßige Prinzip der Schöpfung mit den Mitteln der Philosophie in das abendländische Bewußtsein eingeführt wird. Das bedeutet: ein christlich-theologisches Prinzip verschmilzt nunmehr unauflöslich mit dem philosophischen Prinzip der Idee. Dabei gewinnt das christlich-theologische Prinzip den Vorrang, weil es im Prinzip der Schöpfung begründet ist und daher die Wirklichkeit und Existenz betrifft, während das philosophische Prinzip sozusagen nur ein Bild der Wirklichkeit und Existenz — eine Idee in diesem abgeschwächten Sinn, damit die Ursprungsform des abendländischen Idealismus bedeutet. Dies ist der

Ausdruck dafür, daß die Philosophie zur „Theorie" wird — während die Wirklichkeit, die Existenz einem ganz anderen Prinzip anheimgegeben wird, der Schöpfung, die im Glauben hingenommen wird.

In dieser durch die Norm des Transzendenten bestimmten Umwandlung der platonischen Ideenlehre durch Augustinus wird gleichsam die ungeheure Achsendrehung des abendländischen Philosophie- und Existenzbewußtseins sichtbar. Und doch handelt es sich erst um die Umwandlung eines antiken Motivs. Die Umwandlung der drei genannten anderen nicht minder bedeutungsschweren Motive werden wir alsbald verfolgen.

Wir wollen, bevor wir zu jenen anderen Motiven übergehen, die geschichtliche Auswirkung der geschilderten Umbildung der platonischen Ideenlehre in ihren entscheidenden Punkten zur Darstellung bringen.

Mit Augustinus lehrt Thomas von Aquin: die Ideen sind die Formen der göttlichen Vernunft; sie bedeuten zugleich die Formen der Dinge (des Seins), aber so, daß sie außerhalb der Dinge stehen. Die Idee ist, so lautet der scholastische Ausdruck, forma extrinseca, nicht forma intrinseca. Sie ist die äußere Form, nicht die innere Form, die notwendig und wesensmäßig mit der Wirklichkeit verbunden ist. Thomas von Aquin erklärt in Übereinstimmung mit Augustinus ausdrücklich: es ist nicht nötig, daß die Dinge wirklich sind, sofern eine Idee von ihnen vorhanden ist. Wann aber werden sie wirklich? Thomas von Aquin antwortet: Nur dann, wenn der göttliche Wille sie in die Wirklichkeit ruft.

Wir sehen: die Idee und das Sein (die Dinge, die Wirklichkeit, die Existenz) sind nicht ursprünglich und innerlich miteinander verbunden. Es bedarf des göttlichen Schöpfungswillens, um die Ideen mit Wirklichkeit zu erfüllen. Das christlich-theologische Prinzip der Schöpfung ist der Grundgedanke, um dessentwillen die augustinische Umwandlung der platonischen Ideenlehre aufrechterhalten und bestätigt wird.

Verfolgen wir diese Zusammenhänge bis in die neuere Philosophie. Wir übergehen die historischen Vermittlungen und betrachten die Gestalt, die sie bei Christian Wolff gewinnt. Auch für Wolff ist die Unterscheidung von Form und Sein, Idee und Existenz ausschlaggebend und fundamental. Die Form, die platonische Idee ist die „Möglichkeit", das „Wesen" der Dinge. Die „Möglichkeit" und das „Wesen" werden strengstens unterschieden von der „Wirklichkeit" der Dinge. Deshalb stehen die „Möglichkeit" und das „Wesen" außerhalb der „Wirklichkeit" der Dinge: genau wie bei Augustinus und Thomas von Aquin sind nun nach Wolff die „Möglichkeit" und das „Wesen" im göttlichen Verstande, in der göttlichen Ver-

nunft enthalten. Darum sagt Wolff[1]): „Der Verstand Gottes ist die Quelle des Wesens aller Dinge. Und da ... das Wesen der Dinge ewig ist, so sehen wir nun, wo das Wesen aller Dinge von Ewigkeit her gewesen, nämlich im Verstande Gottes." „Und so kann man sagen, daß das Wesen aller Dinge alle Zeit vorhanden ist und von Ewigkeit her zugegen gewesen ist, obzwar die Dinge selbst nicht ständig zugegen sind oder auch von Ewigkeit dagewesen, indem zu ihrem Wesen noch die Wirklichkeit kommen muß, wenn sie sein sollen." Worin — so fragen wir — besteht aber das Prinzip, das dem „Wesen" oder der „Möglichkeit" die „Wirklichkeit" verleiht? Wolff erklärt: „Der Wille Gottes ist die Quelle der Wirklichkeit der Dinge." „Gott hat Dingen, die durch seinen Verstand bloß möglich waren, auch durch seine Macht die Wirklichkeit gegeben. Diese Wirkung Gottes wird die Schöpfung genannt." Auch hier liegt also das durch das christliche Schöpfungsprinzip modifizierte antike Verhältnis von Form und Sein, Idee und Existenz vor.

Wir analysieren in einem anderen Zusammenhang, daß Kant das Problem des Verhältnisses von Form und Sein, Idee und Existenz in den Mittelpunkt der kritischen Philosophie stellt, daß er um die neue Gestaltung dieses Problems mit aller Intensität ringt, ohne sie endgültig zu erreichen. Es verbleibt in den drei Kritiken bei jenem Zusammenhang, den wir durch Augustinus, Thomas von Aquin, Wolff andeuteten, wenn sich auch zugleich etwas Neues bei Kant anbahnt. Wesentlich einfacher ist der Tatbestand bei Kants Nachfolgern. Sowohl Hegel als auch der Neukantianismus verbleiben in dem geschilderten Zusammenhang. Für sie ist im letzten Grunde das entwickelte Prinzip der Synthesis von Antike und Christentum maßgebend, aber mit einem fundamentalen Unterschied. Hegel besitzt ein geschichtliches Bewußtsein, wenn auch vielleicht nicht von den entscheidenden Prinzipien, so doch von der allgemeinen Natur jener Synthesis von Antike und Christentum, in welcher Synthesis er die eine Grundlage des gesamten, insbesondere auch modernen abendländischen Existenzbewußtseins wie der abendländischen geschichtlichen Existenz sieht. Der Neukantianismus — wir nehmen dieses Wort als den zusammenfassenden Ausdruck allgemeiner moderner Strömungen — hat kein geschichtliches Bewußtsein mehr von dem Wesen seiner vermeintlich zeitlosen Grundprinzipien. Er führt sie zurück auf Kant. Ihm entgeht völlig, daß Kant ringt um das Verhältnis von Form und Sein, Idee und Existenz, um die

[1]) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt; 1719, §§ 975, 988, 1053.

Entscheidung zwischen den Möglichkeiten einer wahrhaft philosophischen oder theologischen Fassung dieses Problems. Der Neukantianismus geht an diesem Problem vorbei. Das Verhältnis von Form und Sein, oder ganz konkret, die Existenz ist im tieferen Sinne kein Problem. Kraft der Idee als der Form des Bewußtseins, wird das Sein „gesetzt", „erzeugt". Dies ist der Ausdruck dafür, daß in diesen Philosophien das ursprüngliche Schöpfungsproblem idealisiert und säkularisiert ist. Das Sein, die Existenz ist in diesem Sinne durch und durch ein idealistisches Problem, ohne letzten Ernst.

Um so nachhaltiger bricht dieses Problem — das unter wechselnden Formen der Substanz und dem Wesen nach die abendländische Geschichte durchzieht — in der neueren Zeit in Kierkegaard und in den an ihn anknüpfenden Richtungen der protestantischen Theologie wieder hervor. Und zwar so: das Existenzproblem im letzten und tiefsten Sinne ist hier ein religiöses, das bedeutet ihm, allein theologisch und offenbarungsmäßig faßbares Problem. Wir verstehen hieraus mit einem Schlage, daß mit dieser Erneuerung des Existenzproblems, das in der Offenbarung und Schöpfung gesetzt und begründet ist, zugleich die Abschwächung der Philosophie, der philosophischen Probleme notwendig verbunden ist, wie es dem innersten Wesen des Christentums von seinen ersten Urkunden her, sodann bei Augustinus und dem Ganzen der abendländischen Geschichte entspricht. Eben dieses Problem kommt wiederum zum Ausdruck innerhalb der neusten protestantischen Theologie im Kampf gegen eine spezifische zeitweilig herrschende Philosophie, nämlich die Philosophie des Idealismus. Die Philosophie, und das bedeutet hier die Philosophie des Idealismus, ist der Wirklichkeit, der Existenz entrückt — sie hat kein Organ für die Existenz, die vielmehr im Glauben hinzunehmen ist.

Wir deuteten früher schon einmal an, daß diese Bewertung der Philosophie, wie sie in der neueren protestantischen Theologie zum Ausdruck kommt, dem modernen Bewußtsein ganz vertraut ist, und in die Philosophie und die Wissenschaft selbst Eingang gefunden hat. So, wenn etwa gesagt wird: die Philosophie und der in ihr begründete Wissenschaftsbegriff seien theoretischer Natur, sie enthalten sich jeder Entscheidung; diese sei eine Angelegenheit des Lebens, genauer — wie es charakteristisch heißt — der „Verkündigung", der „Prophetie" — und das bedeutet in diesem Zusammenhang, einer säkularisierten Theologie. Man glaubt, hiermit eine grundsätzliche Unterscheidung von Philosophie und Theologie, letztlich die Trennung von Idee und Existenz zu begründen: man hat kein

Bewußtsein davon, daß eben dieser „rein" theoretische Philosophiebegriff durch und durch theologisch bestimmt ist.

Hiermit aber wird ein letztes und entscheidendes Problem, in dem ganz fundamentale Fragen unseres gegenwärtigen geschichtlichen Daseins zusammengefaßt sind, in seiner ganzen Tiefe aufgerissen. Ist denn jener Philosophiebegriff, der in der Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung von Antike und Christentum erwachsen ist, dessen Wesen wir an geschichtlichen Beispielen zu erhellen suchten, und der zu einer Grundlage der gesamten abendländischen Philosophie und Geistesgeschichte geworden ist: notwendig unser Philosophiebegriff? Sind wir ihm ausgeliefert? Wir stellen diese Frage mit aller Radikalität, weil sie und die großen Zusammenhänge, aus denen sie erwächst, dem modernen Bewußtsein durchgängig verdeckt und verborgen sind. Eben darum ist es unsere Aufgabe, sie zur klarsten und bewußten Kenntnis zu bringen. Es gibt keinen anderen Weg, zu uns selbst zurückzufinden, und das heißt, zu unseren eigenen Aufgaben frei zu werden. Zwar sind Antike und Christentum, ihre Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung nicht die einzigen Prinzipien der abendländischen und unserer Geschichte. Aber alle neuen Prinzipien, die noch hinzutreten, stehen zu ihnen in Beziehung, sei dies nun positiv oder negativ. Darum müssen wir uns zunächst jene Prinzipien zur Klarheit bringen. Aus ihnen allein wird der Sinn und das Wesen des abendländischen Weltalters klar. Nur in der Auseinandersetzung mit ihnen können wir überhaupt das letzte und entscheidende Problem unseres gegenwärtigen deutschen Daseins in Angriff nehmen und verstehen: ob und inwieweit wir uns in unserem tiefsten Willen herauslösen aus dem abendländischen Weltalter und etwas wahrhaft Neues beginnen.

II.

Der neue Begriff des menschlichen Daseins

Wir gehen nunmehr zu dem zweiten Motiv: zur Analyse des neuen Begriffs des menschlichen Daseins über.

Wir erinnern uns, wie im Griechentum die Religion, die Tragödie (die Kunst), die Philosophie im Prinzip des menschlichen Daseins als Sein inmitten des Seins zusammenhängen — wie sie ein und dieselbe Grundwahrheit: das Wesen des menschlichen Daseins innerhalb des Seins im Ganzen zum Ausdruck bringen. Die Religion, die Tragödie, die Philosophie bringen die entscheidenden Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins zum Ausdruck. Diese bestehen einmal in der Bejahung und in

dem Vollzug der ewigen Seins- und Lebensordnungen, in dem Existieren in der Wahrheit und im Wissen — zugleich aber in der ständigen Bedrohung des menschlichen Daseins durch die Mächte des Chaos, des Unterganges, der Unwahrheit und des Nichtwissens. Innerhalb dieser äußersten Möglichkeiten existiert der Mensch, innerhalb ihrer erfährt er sein Schicksal, innerhalb ihrer erfüllt sich das Wesen und der Sinn der griechischen Religion, der Tragödie und der Philosophie. Religion, Kunst und Philosophie enthalten also ein und dieselbe in der Erkenntnis sich entdeckende und offenbarende Wahrheit. Diese Erkenntnis — so muß immer wieder hervorgehoben werden — ist keine bloße Reflexion. Sie ist nur möglich im wahrhaften Existieren, im Einsatz der Existenz. Sie besteht in dem Offenbarwerden, in dem Unverborgensein der ewigen Seins- und Lebensordnungen, in die sich der Mensch durch die Tapferkeit des Existierens vor dem Chaos, dem Dunkel, dem Untergang rettet. Die Philosophie ist in diesem Sinn die Rettung und das Heil (σωτηρία).

In der platonischen Philosophie, insbesondere in den Dialogen Menon, Phaidon, Phaidros, gewinnen diese Anschauungen folgenden Ausdruck. In einem Urakt der Erinnerung begreift sich das menschliche Dasein in seiner eigentlichen Existenz als unzerstörbares ewiges Wesen. Die Ewigkeit der Seele, die Prä- und Posteristenz der Seele, bringt nicht eine optimistische Weltanschauung zum Ausdruck, etwa die Erfüllung der tiefsten Wünsche des Menschen, den Durst desselben nach ewiger Dauer — sondern sie bringt den furchtbaren Ernst des ewigen Schicksals des Menschen, der Seele zum Ausdruck: ständig und notwendig, und das heißt in alle Ewigkeit innerhalb der äußersten Möglichkeiten des Seins und des Chaos zu existieren.

Wir haben uns diese Grundzüge des griechischen Daseinsverständnisses noch einmal vergegenwärtigt, um desto schärfer und genauer die Eigentümlichkeit und das Neue des christlichen Daseinsverständnisses zu begreifen.

Wie gestaltet es sich bei Augustinus? In Augustinus setzt sich auch hinsichtlich des Problems des menschlichen Daseins die notwendige Auseinandersetzung von Antike und Christentum fort, um folgende Gestalt zu gewinnen.

Für Augustinus ist auch hier maßgebend der transzendente Offenbarungszusammenhang, sich darstellend in den Urtatsachen der Offenbarung, der Schöpfung, des Sündenfalls und der Sünde, der Erlösung und des Gerichts. Kraft dieses transzendenten Offenbarungszusammenhan-

ges gewinnen die griechischen Urbegriffe des menschlichen Daseins, etwa die Wahrheit und das Heil, ebenso aber die Unwahrheit und der Verfall — gewinnt das Wesen der menschlichen Existenz seinen grundsätzlich neuen Sinn. Diese neue Sinngebung erfolgt in der ständigen Auseinandersetzung mit der Antike, die dem geschilderten transzendenten Offenbarungszusammenhang unterworfen und von ihm her umgewandelt und umgewertet wird. In dieser Auseinandersetzung mit den griechischen Urbegriffen der Existenz überwindet das Christentum die Grenzen orientalischer Religiosität, wird das Christentum zu einem Prinzip der abendländischen Geschichte.

Verfolgen wir nunmehr die neue Gestaltung des Begriffs des menschlichen Daseins, die aus dieser Auseinandersetzung hervorgeht.

Schöpfung, Sündenfall und Erlösung, Endgericht: das ist ein transzendenter, im Transzendenten gegründeter Zusammenhang, er ist nicht „von dieser Welt". Darum aber kann seine Bedeutung, und das heißt seine Bedeutung für die menschliche Existenz, nicht in der Philosophie zum Ausdruck kommen. Denn diese ist die Weisheit „dieser Welt". Das Wesen jenes Zusammenhanges, seine Bedeutung für den Menschen, erschließt sich allein in der Offenbarung, das heißt in dem existenziellen Angerufenwerden des Menschen, in dem Hören des also Angerufenen, in der existenziellen Hingabe, im Glauben.

Auf Grund des geschilderten transzendenten Zusammenhanges negiert Augustinus den existenziellen Anspruch der griechischen Philosophie überhaupt, wie auch einzelner Ergebnisse derselben. Verdeutlichen wir uns dies an einem konkreten Beispiel. Aus innerer Notwendigkeit lehnt Augustinus die philosophische Konzeption der Ewigkeit der Seele ab. Diese Annahme widerspräche dem Prinzip der Schöpfung. Der Schöpferwille Gottes hat die Seele erschaffen. Er hat sie — wie die Welt — nicht aus seinem Wesen erschaffen. Dann müßte sie — wie die Welt — Gott gleich sein. Sondern Gott hat sie aus dem Nichts erschaffen (De civ. Dei XIV, 11; Conf. XII, 7). Zöge Gott seine schaffende Macht aus der Welt zurück, so würde sie sofort ins Nichts zurücksinken (De civ. Dei XII, 25). Analoges gilt von der Seele (De civ. Dei XIII, 1).

In diesem Erschaffensein aus dem Nichts durch Gott, in dieser Kreatürlichkeit der Seele, als dem innersten Wesen des Menschen, sind nun die entscheidenden Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins angelegt: Sünde, Tod, Erlösung und Leben.

Gott ließ die Versuchung und den Fall der ersten Menschen zu, obschon es in seiner Macht stand, zu bewirken, daß weder ein Engel noch

ein Mensch sündigte. Aber er wollte diese Möglichkeit ihrer Entscheidung nicht entziehen (De civ. Dei XIV, 27). Durch den Sündenfall verfiel der Mensch dem Tode als der Strafe (De civ. Dei XIII, 1).

Jedoch in der Kreatürlichkeit des Menschen, in seinem Erschaffensein durch Gott, ist zugleich die zweite Grundmöglichkeit des menschlichen Daseins angelegt: die Erlösung durch Christus. Diese setzt — was den Menschen betrifft — den freien Willen voraus, der aber nur durch die göttliche Gnade und in ihr besteht. Durch die göttliche Gnade wird der gute Wille bereitet, er folgt ihr als ihr Diener. Zwar sind wir es, die handeln, aber Gott teilt uns seine wirksamen Kräfte mit, und in diesem Sinne gilt: Gott selbst ist unsere Kraft (Potestas nostra ipse est, Solil. II, 1 n. 1).

Diese dunklen und schwierigen Überlegungen des Augustinus sollen zum Ausdruck bringen, daß der Mensch sowohl frei ist in seinen Entscheidungen — sonst wären es nicht seine Entscheidungen und Verantwortungen, verlöre die Stellung seiner Existenz unter das Gericht ihren eigentlichen Ernst.

Zugleich aber will Augustinus darstellen, daß der Mensch bestimmt, daß über ihn verfügt, daß er zur Gnade oder Ungnade prädestiniert ist — sonst verlöre das Prinzip der Schöpfung, daß der Mensch aus dem Nichts allein durch Gott erschaffen ist, seine eigentliche Bedeutung.

Aus solchen Quellen fließt in der abendländischen Geschichte das Problem der Theodizee. Es ist der Ausdruck der ewigen Inadäquatheit des immanenten Geschehens gegenüber den transzendenten Prinzipien und Normen. Das Griechentum braucht und kennt demgegenüber das Problem der Theodizee in diesem Sinne nicht. Es geht aus von der erfahrenen Wirklichkeit des menschlichen Daseins inmitten des Seins — nicht von transzendenten Normen, nach denen es als immanentes Dasein zu bewerten wäre. Denn das Griechentum kennt den Gegensatz von Immanenz und Transzendenz, der durch und durch christlich bestimmt ist, nicht. Das Griechentum entwirft die Idee und den Zusammenhang der ewigen Seins- und Lebensordnung im Ganzen — gleichgültig, wie weit der Mensch sich dieser Idee und diesem Zusammenhang nähert. Die „Transzendenz" der platonischen Idee des Guten ist in Wahrheit der höchste Ausdruck eben jenes Zusammenhanges. Sie ist der Grund und der Quell jener ewigen Ordnungen. Sie ist nicht die Infragestellung der — christlich gesehen — „immanenten" Ordnungen: sondern ihre Bejahung und Bestätigung.

Versuchen wir nun noch genauer zu bestimmen, wie sich auf der Grundlage der Aufeinanderbeziehung und Auseinandersetzung von Antike und Christentum das Wesen des menschlichen Daseins neu bestimmt.

Wir haben gesehen, daß das Wesen des menschlichen Daseins sich enthüllt einmal in der Existenzangst des aus dem Nichts erschaffenen Menschen, in der Angst vor dem Nichts („in der Welt habt ihr Angst"), das heißt, in der Grundmöglichkeit des von Gott Verlassenseins, der Sünde, des Todes — zugleich in der Grundmöglichkeit der Rettung und der Erlösung.

Diese Interpretation der Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins steht offenbar in einer inneren Beziehung zur griechischen Interpretation derselben. Das Wesen dieser Beziehung präzisieren wir im gegenwärtigen Zusammenhang folgendermaßen. Im Griechentum entdeckt sich das menschliche Dasein, enthüllen sich die Grundmöglichkeiten, innerhalb deren der Mensch existiert, in dem Erfahren — in dem Vollziehen oder Verletzen — der Totalität der Seins- und Lebensordnung. Demgegenüber geht das Christentum von der Trennung dieser Totalität in Transzendenz und Immanenz aus. Anders ausgedrückt: die göttliche Offenbarung ist das transzendente Prinzip, von dem her das immanente Wesen des menschlichen Daseins begriffen wird und seine Grundmöglichkeiten bestimmt werden. Demgemäß konstituiert sich das Wesen des menschlichen Daseins im Vernehmen und Hören der Offenbarung, im Glauben.

Handelt es sich in der Antike um die Interpretation des menschlichen Daseins in allen seinen Bezügen — in den natürlichen, geschichtlichen, religiösen, in den natürlichsten und in den geistigsten zugleich, die sich verwirklichen und gestalten im Existieren in der Politeia: so begreift Augustinus kraft des neuen Begriffs der Transzendenz das Wesen des menschlichen Daseins auf folgende Weise in einem völlig neuen Sinn. Das menschliche Existieren findet seinen Sinn zwar auch in einer Politeia, nämlich in der Civitas Dei, das heißt aber in einem neuen „Reich", das nicht von dieser Welt ist. Es steht als transzendente Welt jenseits der antiken Welt, die die immanente Welt ist. Dieser neue Sinn des Existierens ist nur zu erfahren in einem höchsten Akt des innersten Lebens, das alle Vernunft übersteigt — im Glauben. Im Glauben also, der von der äußeren Welt frei ist, der sich auf das innerliche und innerlichste Leben konzentriert, besteht das tiefste Wesen des Menschen. Die in der Seele erfahrenen Konflikte und Schicksale, die aus dem Verhältnis der Seele zum transzendenten Gott entspringen: diese seelische Innerlichkeit ist das eigentliche Wesen des Menschen. Die Kategorien

der seelischen Innerlichkeit, durch die sich die Seele zu Gott in Beziehung setzt und ihre Ferne von oder ihre Nähe zu Gott begreift, Sünde, Zweifel, Liebe, Reue, Erlösung: sind die entscheidenden Prinzipien des menschlichen Daseins. In ihnen allein kann sich das Wesen des Menschen konstituieren, nämlich das Verhältnis zu Gott, der ihn aus dem Nichts erschaffen hat. Diesen Kategorien der seelischen Innerlichkeit gegenüber ist das Wesen des übrigen Seins gleichgültig. Die äußere Natur ist nur Schauplatz menschlicher Entscheidungen, Umgebung, Hilfsmittel für den Heilsprozeß der Seele, der sich im Inneren abspielt, und der in seinem Kern ausschließlich auf Gott bezogen ist.

Mit diesen an Augustinus anknüpfenden Erwägungen haben wir die Wurzeln eines Begriffs freigelegt, der für das abendländische Existenzbewußtsein entscheidend geworden ist: es ist der Begriff der Innerlichkeit (späterhin des Subjektes und der Subjektivität). *In seinem Kern ausschließlich auf den transzendenten Offenbarungszusammenhang bezogen, und das bedeutet, aus dem totalen Seinszusammenhang herausgelöst: ist der Mensch wesensmäßig seelische Innerlichkeit* (Subjekt, Subjektivität).

Was das bedeutet werden wir sehen, wenn wir der inneren die äußere Welt, dem Subjekt das Objekt gegenüberstellen, und damit diese ungeheure Aufspaltung des Seins, die fundamental, ja, die unser Schicksal geworden ist, tiefer zu begreifen versuchen.

III.

Der neue Begriff der Natur

Wir sagten vorhin, die äußere Welt, die Natur, der natürliche Kosmos, bedeute dem eigentlichen, in der Innerlichkeit konzentrierten Wesen des menschlichen Daseins gegenüber etwas Fremdes, etwas Gleichgültiges. Das bedeutet — und dies ist ebenso fundamental wie die Konstituierung der Innerlichkeit: der inneren Welt tritt die äußere, dem Subjekt das Objekt, der Subjektivität die Objektivität entgegen. Ursprünglich und zunächst steht die äußere Natur, der natürliche Kosmos, der Seele gleichgültig und fremd gegenüber. Aber in der geschichtlichen Entwicklung entspringt auf Grund der Schöpfungslehre selbst eine neue Bewertung der Natur: ihr, wie der Wissenschaft von der Natur, eignet ein eigentümlicher und selbständiger Offenbarungswert. Dieser Gedanke führt — wie wir im einzelnen sehen werden — zu fundamentalen Konsequenzen.

IV.

Gott, Seele, Welt: der Fundamentalansatz des abendländischen Existenzbewußtseins

Wir gehen unmittelbar zu einem neuen Problemzusammenhang über, indem wir die Frage stellen: besteht nun aber keinerlei Zusammenhang zwischen der inneren und der äußeren Welt, zwischen Subjekt und Objekt?

Wir haben gesehen, daß nach Augustinus Gott die Seele, aber auch den natürlichen Kosmos geschaffen hat. In diesem gemeinsamen Geschaffensein durch Gott gründet folgende Beziehung zwischen Seele und natürlichem Kosmos, Subjekt und Objekt, Subjektivität und Objektivität.

Gott hat den Menschen, die Seele zwar nicht aus seinem Wesen, aber nach seinem Bilde erschaffen. Das bedeutet: er hat ihr insbesondere auch Vernunft verliehen, deren Formen in den platonischen Ideen bestehen. Die platonischen Ideen sind also die Formen der menschlichen, subjektiven Innerlichkeit, insofern sie Vernunft ist.

Gott aber hat gleichfalls, gemäß den platonischen Ideen, die Natur, die objektive Welt erschaffen.

Das bedeutet: die platonischen Ideen, die Formen also der subjektiven Innerlichkeit, sind zugleich die Formen der objektiven Welt. In die Subjektivität haben wir zurückzugehen, um die Objektivität zu erkennen.

Hiermit haben wir die Grundlagen des Prinzips gewonnen, das zum philosophischen Erkenntnisprinzip schlechthin geworden ist: die Subjekt-Objekt-Relation, deren grundlegende Bedeutung uns aus der Geschichte der Philosophie, vor allem der gegenwärtigen Philosophie vertraut ist.

Wir heben noch einmal hervor, daß die Gegenüberstellung von Seele und Welt, Subjekt und Objekt ursprünglich ermöglicht und allein bedingt ist durch die beschriebene, aus religiösen Motiven erfolgte — dem Griechentum fremde — Herauslösung der Seele aus dem totalen Zusammenhang des Seins, wodurch zugleich das neue Wesen und die neue Bewertung des Naturbegriffs bedingt ist. Die aus den nämlichen religiösen Gründen vollzogene Umbildung der platonischen Ideenlehre ermöglicht es, die einander gegenüberstehenden Seinsbereiche der „Seele" und der „Welt", Subjekt und Objekt, formal zu verknüpfen. Dieser zwar auch philosophisch, aber wesentlich religiös-theologisch bestimmte Zusammenhang ist also der existenzielle Ursprung der Subjekt-Objekt-Relation. Es ist daher vollkommen irrig, wenn uns in der

gegenwärtigen Philosophie immer wieder versichert wird: die Subjekt-Objekt-Relation bedeute die in sich selbst evidente, „rein theoretisch" begründete Fundamentalrelation „des" Philosophierens. Sie ist vielmehr in einem höchsten Maße existenziell bedingt — wie wir es noch mehrfach sehen werden, daß angeblich rein theoretische Probleme aus existenziellen Problemen abgeleitet sind.

Wir fassen zusammen: die Auseinandersetzung von Antike und Christentum, soweit wir sie bisher betrachtet haben, gipfelt in einem neuen Grundansatz des Existenzbewußtseins, der im beschriebenen Sinne zugleich philosophisch und theologisch bestimmt ist und sich ausdrückt in dem Verhältnis der drei neuen Begriffe und Wirklichkeitsbereiche: Gott, Seele und Welt. Dieser Grundansatz beherrscht sowohl im Mittelalter bei Thomas von Aquin wie in der neueren Zeit das abendländische Existenzbewußtsein. Er ist insbesondere auch das zentrale Thema der transzendentalen Analytik und Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kant versucht aufs neue, zu ihm Stellung zu nehmen. Das geschieht in der transzendentalen Dialektik dadurch, daß er die Probleme der rationalen Theologie, der rationalen Psychologie und der rationalen Kosmologie auf ihr Wesen und ihren Ursprung hin untersucht: um sie in Frage zu stellen. Kant zerstört damit eine alt und morsch gewordene Form jenes christlich-abendländischen Grundansatzes. Ob und inwieweit er zu einer neuen Ordnung des Philosophierens — um die er ringt — gelangt, und worin sie besteht: das ist ein bisher nicht nur ungelöstes, sondern nicht einmal gesehenes Problem.

Wir haben in unseren bisherigen an Augustinus anknüpfenden Erörterungen die in der notwendigen Auseinandersetzung von Antike und Christentum begründete gewaltige Strukturveränderung des abendländischen Existenzbewußtseins zu analysieren versucht. Wir haben damit zugleich gewisse Grundzüge und Grundformen des abendländischen Existenzbewußtseins dargestellt. So tief müssen wir die Idee des Abendlandes fassen — des Abendlandes, das uns in seiner ideellen und ideologischen Struktur problematisch geworden ist. Jene Grundzüge beherrschen das ganze abendländische Weltalter, in größtem Ausmaße auch die neuere Zeit — auch dann und gerade dann, wenn sie säkularisiert sind, das heißt, wenn der spezifisch religiöse, transzendente Pol dem geschichtlichen Bewußtsein gegenüber machtlos wird.

Mit jenem neuen Grundansatz ist von vornherein eine Aufspaltung des Seins in einander fremde Welten gegeben, deren im tiefsten Sinn des

Wortes – im Sinn der griechischen Tragödie – „verhängnisvolles" Wesen gerade in ihrer Säkularisationsform sichtbar wird. Wir werden später im einzelnen nachweisen, daß eine Säkularisationsform jenes Grundansatzes die wichtigsten modernen geschichtlichen Ideologien und entsprechenden Existenzweisen, kurz die neueren Geschichtsphilosophien, einschließlich der sowjet-russischen bestimmt. Weil der Seinszusammenhang, die Seins- und Existenzordnung zerstört ist: deshalb führt mit schicksalhafter Notwendigkeit das geschichtliche Leben von Katastrophe zu Katastrophe ... Nicht auf Grund eines von außen hereinbrechenden Schicksals, sondern auf Grund des inneren Schicksals vor allem des modernen Lebens selbst, welches Schicksal wir aus jenem aristotelischen Fundamentalworte verstehen: τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι καλῶς (das Sein lehnt es ab, schlecht verwaltet zu werden).

Wir ersehen schon aus diesen Ansätzen, daß in keiner der „modernen" Existenz- und Geschichtsphilosophien etwas im tiefsten Sinn des Wortes „Revolutionäres" vorliegt. Das „Revolutionäre", nämlich die „Umwendung" zu den wahren Seins- und Lebensordnungen, liegt in ganz anderen Schichten des Existenzbewußtseins. Sie zu vollziehen ist die deutsche Aufgabe. Eben darum ist das abendländische und zumal das moderne Existenzbewußtsein in einer Tiefe und Radikalität in Frage zu stellen, die noch ungewohnt, aber unumgänglich ist. Es gilt nämlich, in einer wahren „Revolution der Denkart" — mit Kant zu sprechen — durch alle verdeckenden Umhüllungen hindurch vorzudringen zu dem einen Problem: zu den tiefsten Wesensgründen unseres eigenen totalen Daseins, damit wir wirklich frei werden zu dem, was wir in Wahrheit sind.

V.

Der neue Geschichtsbegriff

Wir gehen nunmehr dazu über, die neue, aus der augustinischen antik-christlichen Synthesis und Antithesis entspringende Geschichtsauffassung zu betrachten. Wir vergegenwärtigen uns zu diesem Zwecke zunächst die griechische Auffassung, indem wir aus früheren Untersuchungen das Wichtigste herausheben.

Für Sokrates, Platon, Aristoteles stellt sich die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins dar in der Gemeinschaft des Staates, in der Gemeinschaft der in der Idee begründeten Politeia. Das Wesen der in der Idee, in der Totalität der Seins- und Lebensordnung begründeten Politeia

besteht darin, den Menschen in seiner wahren Existenz, in seiner Wahrheit und in seinem wahren Werte (ἀρετή) zu fassen und zu formen. Die menschliche Existenz in ihrem wahren Sein und in ihrem wahren Werte stellt sich also dar — nicht im selbständigen Individuum, das als solches von den wesentlichen Bezügen des Seins losgelöst und deshalb abstrakt ist — sondern in der Gemeinschaft des Staates. Diesem sich in der Idee des Staates, in seinen Aufgaben und Schicksalen konstituierenden Geschichtsbegriff entspricht ein eigentümliches geschichtliches Zeitbewußtsein, das wir früher kennzeichneten. Wir formulieren es jetzt so: die Bewahrung und die Bejahung der unter ständigen Opfern freigelegten Ordnung des Seins und des Lebens, die Sicherung des Staates und des Schicksals der Gemeinschaft durch die unauflösliche Bindung an das ewige Gesetz des Seins: das ist das Prinzip, das sich in dem griechischen geschichtlichen Zeitbewußtsein ausdrückt.

Mit dem neuen Daseinsverständnis des Christentums wird eine neue Geschichtsauffassung begründet. Diese wurzelt in der Offenbarung der transzendenten Gottheit, die sich kundgibt in den Urtatsachen der Schöpfung, des Sündenfalls, der Erscheinung Christi, des Gerichts. Dieser Offenbarungszusammenhang ist — im fundamentalen Unterschied von der griechischen Konzeption der ewigen Seins- und Lebensordnung — ein aus unergründlichem Willen gesetzter schlechthin einmaliger Zusammenhang. Indem er als göttliche Offenbarung einbricht in die menschliche Welt, indem diese die Offenbarung „erleidet": wird die menschliche Welt in bestimmte zusammenhängende Epochen gegliedert, die eben damit einmalig und unwiederholbar sind. Es gibt keine ewige Wiederkunft im Sinn antiker Theorien: sondern allein die einmalige Wiederkunft Christi. Der Zusammenhang der so bedingten Epochen, beginnend mit der Schöpfung, endend mit dem Untergang als dem Weltgericht, findet seine entscheidende Cäsur im Erscheinen des Erlösers. Auf ihn zielt die Geschichte, von ihm geht die Geschichte wiederum aus. Sie erhält ihre Richtung, ihre Gerichtetheit auf die Zukunft, auf die letzte große Krisis, in der die endgültigen und ewigen Entscheidungen des Weltgerichts erfolgen. In diesen Zusammenhängen haben wir die Grundlagen eines neuen Zeitbegriffs, der im wesentlichen von der Zukunft her, eschatologisch bestimmt ist. Dieser neue geschichtliche Zeitbegriff ist — auch dann und gerade dann, wenn er säkularisiert ist — zum abendländischen geschichtlichen Zeitbewußtsein schlechthin geworden.

Augustinus versucht nun, auf Grund des neuen geschichtlichen Bewußtseins, und das heißt also des im Transzendenten begründeten Heilsbewußtseins die gesamten ihm bekannten Tatsachen der bisherigen Menschheitsgeschichte zu interpretieren, umzuinterpretieren, neu zu ordnen und zu bewerten. So ist ihm — um ein Beispiel zu geben — die platonische Philosophie eine Antizipation, eine unbewußte Vorausnahme der in der Heilsgeschichte zum endgültigen und alleinigen Durchbruch kommenden Wahrheiten — wie denn Augustinus als Platoniker Christ geworden ist. Diese Uminterpretation der griechischen philosophischen Grundbegriffe durch ihre Beziehung auf die Heilsgeschichte ist von ganz überragender Bedeutung, nicht nur für das Mittelalter, sondern auch für die neuere Zeit. Wenn diese sich in der Renaissance zur Antike zurückwendet, so steht zwischen ihr und der Antike Augustinus als der Repräsentant des christlichen Bewußtseins. Die Antike, insbesondere Platon, wird in der Renaissance wie in der neueren Zeit augustinisch gesehen. Das gilt — wie wir an anderer Stelle nachgewiesen haben — bis herauf zu den entscheidenden Grundbegriffen der Kritik der reinen Vernunft, um von den nachfolgenden Philosophien zu schweigen. Wir fassen diese Erörterungen dahin zusammen: daß Augustinus in weitestem Ausmaße, und zwar bis heute, die Leitfäden der Interpretation der Antike entworfen und unser Verhältnis zur Antike bestimmt hat.

Betrachten wir nun die augustinische Geschichtskonstruktion im engeren Sinne, so drängt sich folgende Beziehung zur Antike auf. Der zentrale Begriff der griechischen Geschichtsauffassung — so erinnern wir uns — ist der Staat, die Politeia, sind ihre Grundmöglichkeiten der Dauer und des Seins oder des Unterganges und des Chaos. Augustinus setzt einen neuen Begriff der Politeia an die Stelle des griechischen, dessen unterschiedliches Wesen wiederum durch die Transzendenz bestimmt ist: nämlich den neutestamentlichen Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, „des Reiches Gottes" wie Luther übersetzt, der Civitas Dei. Von ihm unterscheidet Augustinus als dessen Gegenbild die Civitas Terrena oder Diaboli. Diese beiden „Reiche" stellen die Grundmöglichkeiten der menschlichen Geschichte und des Menschen in der Geschichte dar. Auch hier ist die innere Beziehung zu dem wiederum durch die Transzendenz bewirkten Unterschied von der Antike offenbar.

Wie begreift Augustinus die beiden Grundmöglichkeiten, genauer die beiden Gegenbilder jener Civitates, in denen der Mensch existiert?

Augustinus geht von der Prädestinationslehre aus. Gottes Gnade entzog von Anfang an einen Teil der Menschen dem Verderben: so steht neben der Civitas Terrena die Gemeinschaft der zur Seligkeit Berufenen, die Civitas Dei. Beide Reiche haben religiös-transzendenten Sinn. Was die Civitas Terrena betrifft, so ist hervorzuheben, daß sie religiös zu verstehen ist. Die politischen Begriffe von Staat und Volk entnimmt Augustinus der Staatsphilosophie Ciceros, nach der der politische Staat in den Gesetzen der menschlichen Natur begründet ist. Aber diese Probleme sind für Augustinus, gemessen an der absoluten, transzendenten, heilsgeschichtlichen Norm, von nebensächlicher Bedeutung. Nach der Norm der Geschichte als Heilsgeschichte stellt sich die Geschichte für Augustinus dar als Kampf der entgegengesetzten religiösen Reiche, des Weltreiches als der Civitas Terrena, der Gemeinschaft der Gottlosen, Societas Impiorum, der Unseligen, und des Gottesreiches, Civitas Dei oder Coelestis. Beide Reiche sind in der Geschichte gemischt, obgleich innerlich völlig geschieden. Die Menschheitsgeschichte ist die Herausentwicklung (excursus), schließlich die absolute Trennung jener beiden Reiche. Die Geschichte schließt ab mit einer Trennung, die ewig und unwiderruflich ist.

§ 12. Transzendenz und Immanenz

I.

Allgemeines

Der Prozeß der Aufeinanderbeziehung von Antike und Christentum ist — wie wir gesehen haben — innerlich notwendig. Die entscheidenden Ansatzpunkte liegen im Neuen Testament selbst vor. Es ergab sich uns: daß anscheinend dieselben und die nämlichen Begriffe, sich darstellend im Medium der griechischen Sprache — Weisheit (Wissen), Glauben, Gerechtigkeit, Wahrheit und andere — grundsätzlich verschiedene Funktionen erfüllen, weil sie in Wahrheit in ganz verschiedenen Zusammenhängen gründen. In beiden Fällen aber beanspruchen sie den Kern der menschlichen Existenz. Darum ist ihre Konfrontierung von zwingender Notwendigkeit. Ja, wir müssen noch weitergehen. Einzig und allein in dieser Konfrontierung und Auseinandersetzung bringt sich das Christentum zur geschichtlichen Bestimmtheit, findet es sein geschichtliches Wesen, wird es den Schranken orientalischer Religiosität entrissen und das heißt: es wird zu einem Prinzip der okzidentalen Geschichte.

Innerhalb dieses großen Prozesses der Auseinandersetzung bedeutet der Augustinismus ein entscheidendes Stadium. Er ist deshalb entscheidend, weil er das Gepräge geschichtlicher Notwendigkeit trägt und zugleich neue geschichtliche Notwendigkeiten entspringen läßt.

Wir haben gesehen, daß der neue augustinische Seins-, Existenz- und Geschichtsbegriff sich konstituiert in dem Einbruch des einmaligen Zusammenhanges der Offenbarungstatsachen in die gegebene Welt, die als solche geschichtslos ist — oder kurz, daß jene Grundbegriffe des abendländischen Philosophierens sich neu konstituieren in der Beziehung transzendenter Normen und Prinzipien auf die immanente Welt.

Wie ist dieses Verhältnis von Transzendenz und Immanenz näher zu fassen?

Dem Griechentum ist dieses Verhältnis unbekannt. Man darf daher nicht sagen, das antike Seins- und Daseinsverständnis sei immanent. Das Seins- und Daseinsverständnis beruht vielmehr auf dem notwendigen Zusammenhang des Seins im Ganzen — gleichgültig, inwieweit es dem Menschen entdeckt oder verdeckt, entborgen oder verborgen ist. Die Interpretation der griechischen Philosophie als Philosophie der Immanenz ist bereits christlich bestimmt. Das neue Transzendenz-Immanenz-Verhältnis ergibt sich nämlich erst aus der Konzeption eines höheren Zusammenhanges, genauer, des Offenbarungszusammenhanges, der nicht notwendig auf den übrigen Seinszusammenhang bezogen ist, der aus der freien Willkür Gottes nicht nur einbricht in das gegebene, immanente Sein, sondern der dieses Sein aus freiem Ratschluß aus dem Nichts allererst schafft.

Diese Aufeinanderbeziehung von Transzendenz und Immanenz ist von entscheidender Bedeutung für das gesamte abendländische Existenz- und Geschichtsbewußtsein. Die immanente Welt als solche ist geschichtslos und gleichgültig. Die transzendente Welt ist ein heilsgeschichtlicher Zusammenhang, der sich dadurch offenbart, daß er einbricht in die gegebene Welt und sie so geschichtlich und werterfüllt macht.

Seit der christlich-theologischen Aufspaltung der Seins- und Lebenstotalität in Transzendenz und Immanenz gilt es dem abendländischen Philosophieren als „selbstverständlich", als „evident": daß das eigentliche Wesen des Metaphysikproblems das Problem der Transzendenz sei. Selbst Kant sucht das Problem der Metaphysik jenseits der „immanenten" „Erfahrung" ... während ihm doch an entscheidenden Stellen die Einsicht aufblitzt, daß gerade die „Erfahrung" das metaphysische Pro-

blem sei. Auch in diesem Fundamentalproblem ist Kants Ringen letztlich unentschieden. Wir sehen wiederum — wie in der Analyse des Ursprungs der Subjekt-Objekt-Relation: daß anscheinend theoretische und angeblich durch sich selbst gewisse Probleme abgeleitete Formen ursprünglich existenzieller Fragen sind.

Wir versuchen nun, einen Überblick über die geschichtlichen und systematischen Lösungen des Transzendenz-Immanenz-Problems zu gewinnen.

Augustinus bestimmt dieses Verhältnis auf folgende Weise. Die platonischen Ideen sind nach Augustinus — so haben wir ausführlich entwickelt — die Formen der göttlichen Vernunft, die Gott gleichfalls der menschlichen Vernunft gab; ihnen gemäß hat der göttliche Wille die Welt erschaffen. Das bedeutet: die platonische Idee, in diesem Sinne die Antike, ist geradezu das Prinzip, das ein Verständnis des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, ja den Begriff eines gewissen, wenn auch nicht schlechthin notwendigen Zusammenhanges von Transzendenz und Immanenz anbahnt. Gott, der Mensch (die Seele) und die Welt werden durch die platonische Idee, die diesen drei Größen und Wirklichkeitsbereichen gemeinsam ist, bestimmt und verknüpft. Freilich wird diese Verknüpfung in der Wirklichkeit erst herbeigeführt durch den göttlichen Willen, durch die Schöpfung, die in einem tieferen Sinn „grundlos" ist, die aus dem absolut freien Ratschluß Gottes, aus der „Unergründlichkeit" seines Schöpferwillens hervorgeht.

Die im Augustinismus zur Darstellung gelangende Auseinandersetzung von Antike und Christentum hat also hinsichtlich unseres gegenwärtigen Problems dies Ergebnis, daß durch die Antike, genauer durch die platonische Idee, eine gewisse Überbrückung der Kluft zwischen Transzendenz und Immanenz herbeigeführt wird. Dabei bleibt das Prinzip der Transzendenz, das Prinzip der Offenbarung das schlechthin Primäre und Maßgebende, so daß die Überbrückung von Transzendenz und Immanenz nur als Ansatz erscheint. Gleichwohl beruht in diesem Ansatz die Möglichkeit, Transzendenz und Immanenz aufeinander zu beziehen, das heißt, die Immanenz kraft der Transzendenz zu begreifen und infolgedessen zu organisieren. Das ist von entscheidender Bedeutung. Die — umgebildete — Antike also ermöglicht den Ansatz: kraft des transzendenten Zusammenhanges die immanente Welt zu bestimmen, und das bedeutet letztlich, einen neuen Geschichtsbegriff zu verwirklichen. Ohne die Antike verbliebe es bei dem überwältigenden Mysterium des Einbruches der transzendenten Welt in die gegebene Welt, vor welchem

Mysterium die gegebene Welt bedeutungslos bliebe. Aber auf Grund der platonisch-augustinischen Ideenlehre zeigt sich, daß die Welt zwar aus unergründlichem Willen, aber in ergründlicher Weise erschaffen ist, daß sie bestimmt und geschichtlich bestimmbar ist.

Wir vergegenwärtigen uns nunmehr die konkreten Motive, die auf dieser Grundlage zu einer Neubestimmung und Neubewertung der immanenten Welt drängen.

Noch die augustinische Zeit steht in der ständigen Erwartung des baldigen Gerichts als des Weltendes, vor dem die Dinge der Welt zur Bedeutungslosigkeit und Nichtigkeit herabsinken. Im Laufe der Jahrhunderte aber ergibt sich in steigendem Maße die Notwendigkeit, das im Transzendenten wurzelnde religiöse Bewußtsein mit den Mächten der immanenten Welt zu verknüpfen, um es in der gegebenen Welt zu organisieren und zu festigen. So wird die Einbeziehung der immanenten Welt in das religiöse Bewußtsein die prinzipielle Fassung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz existenziell und praktisch zu einem unausweichlichen Problem.

Ein anderes Motiv tritt hinzu, um dieses Problem noch dringlicher zu gestalten. Es besteht im Begriff der Schöpfung selber. Wenn Gott die Welt geschaffen hat und zwar nach Augustinus gemäß den Wesensformen der göttlichen Vernunft, den platonischen Ideen: so eignet offenbar der menschlichen Vernunft wie der natürlichen Welt ein selbständiger, eigentümlicher Offenbarungswert. Dieses Motiv wird später zu einer religiös empfundenen Verselbständigung des natürlichen Kosmos, der „objektiven" Dinge führen, — die dann in den die Nationen, insbesondere Deutschland, an den Rand der Vernichtung bringenden konfessionellen Kämpfen geradezu als Erlösung empfunden wird . . .

Noch ein weiteres Motiv ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Auf die Entscheidung der Seele kommt es für das religiöse Bewußtsein an. Eben diese Entscheidung der Seele kann sich gar nicht anders als in der immanenten, gegebenen Wirklichkeit vollziehen. Denn sie ist notwendig ein wenn auch für das religiöse Bewußtsein transzendent normiertes Stellungnehmen zu, ein Bejahen oder Verwerfen von Gegebenheiten der immanenten Wirklichkeit. Hieraus entspringt die Notwendigkeit sowohl der Erkenntnis der immanenten Welt als solcher, wie die Herausarbeitung ihres Verhältnisses zur transzendenten Welt — wenn eben die transzendente Welt die Entscheidungen in der immanenten Welt normieren soll.

II.

Die Formen des Transzendenz-Immanenz-Problems

Das mittelalterliche Existenz- und Geschichtsbewußtsein konstituiert sich dadurch, daß es die Neubestimmung dieses aus innerer Notwendigkeit erwachsenen Problemzusammenhanges, dessen Kern das Transzendenz-Immanenz-Verhältnis ist, versucht. Es versucht sie in drei notwendig und folgerichtig eingeschlagenen Richtungen, die für das mittelalterliche Existenz- und Geschichtsbewußtsein konstitutiv, darüber hinaus für das gesamte abendländische Existenz- und Geschichtsbewußtsein von entscheidender Bedeutung sind. Wir wollen sie in aller Kürze darstellen.

Die erste Richtung besteht in dem Versuch der radikalen Überbrückung von Transzendenz und Immanenz, das heißt, ihrer Auflösung, und das bedeutet eigentlich in der Infragestellung des Christentums durch die Philosophie, in der Normierung des Christentums durch die Prinzipien der Philosophie. Das geschieht schon in sehr früher Zeit. Im 9. Jahrhundert versuchen etwa der sächsische Mönch Gottschalk wie der Ire Johannes Scotus Eriugena eine radikale Neufassung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz. Insbesondere begreift Eriugena die Ratio als die allein maßgebende Erkenntnisquelle, der gegenüber die Offenbarung nur eine Anpassung an den Sprachgebrauch der nicht zur wahren rationalen Erkenntnis vorgedrungenen Menschen bedeutet. Eriugena wandelt gemäß den Prinzipien der Ratio, die sich ihm im neuplatonischen Gewand darstellen (Dionysius Areopagita), den Begriff der Schöpfung um. Gott entfaltet sich notwendig in die Welt, in den Menschen, um nach Abschluß des Weltprozesses in und mit der Menschennatur zur Vollendung zu gelangen. Die Schöpfung ist ein notwendiger Prozeß. Sie geschieht unter der Form streng rationaler Prinzipien. Das Problem der Offenbarung und der mit ihr gesetzten Begriffe wird der Philosophie unterworfen. Die Trennung von Transzendenz und Immanenz wird in diesem neuen Sinne überbrückt. Aber wiederum ist es das Transzendenz-Immanenz-Problem, das als der selbstverständliche Ansatz der Philosophie vorausgesetzt wird, und in dessen Durchführung sich das Wesen der Philosophie (der Metaphysik) entfaltet. Es wird um die Neubewertung, um die Gleichberechtigung der Philosophie gerungen. Aber kann sie gewonnen werden — das gilt damals wie heute — wenn die Philosophie schon in ihrem ursprünglichsten Problemansatz nicht autonom ist?

Gleichwohl ist der Versuch der grundsätzlichen Neuformung und Neubewertung des Verhältnisses von Philosophie und Offenbarung wichtig. Dies ist kein theoretisches, sondern ein existenzielles Problem. Das zeigt sich auch darin, daß in ihm wichtige Grundlagen für die Ansprüche des Imperiums gegenüber dem Sacerdotium beruhen, als die mindestens gleichberechtigte Macht zu gelten.

Wir skizzieren nunmehr die zweite der geschichtlich wirksamen Richtungen, in denen die Lösung des Transzendenz-Immanenz-Problems versucht wird. Wir haben uns vorhin die Gründe für die Neufassung und Neubewertung der immanenten Welt vergegenwärtigt. Die immanente Welt steht in ihrer Wirklichkeit da, sie ist geformt und gestaltet durch die antike Wissenschaft, die antike Dichtung, das römische Recht und die römischen Institutionen. Sie steht da und fordert ihr Recht. Albert der Große und Thomas von Aquin übernehmen die Aufgabe, sie in ihrem eigentümlichen Wert zu begreifen und anzuerkennen, und sie gleichwohl mit der transzendent-religiösen Welt zu verknüpfen. Diese Verknüpfung erfolgt — unbeschadet des Fortbestehens des augustinischen Platonismus und der Rezeption zahlreicher neuer antiker Mächte und Motive — vornehmlich durch die aristotelische Philosophie. Warum erfolgt die neue Verknüpfung von Transzendenz und Immanenz auf der Basis des Aristotelismus?

Wenn die gegebene Welt begriffen und in ihrem totalen Sinn mit der religiös-transzendenten verknüpft werden soll, so scheint der Platonismus — genauer, so wissen wir, der augustinisch gefaßte Platonismus — für die Bewältigung und Durchführung dieser Aufgabe nicht restlos geeignet zu sein. Denn die platonische Philosophie — so ist die Meinung — bestätigt ja gerade die Nichtigkeit der gegebenen Welt, die eine Welt der Bilder und Schatten bedeutet, der das wahre Sein in unnahbarer Transzendenz, im Sinn einer absoluten Trennung gegenübersteht. Demgegenüber wird Aristoteles geradezu begriffen als der Philosoph der gegebenen Wirklichkeit. Das Problem des Aristotelismus aber ist um so dringlicher, als die arabische Philosophie, durch deren Vermittlung Aristoteles dem abendländischen Bewußtsein bekannt wird, bereits eine dem christlichen Bewußtsein gefährliche Überordnung der Philosophie, und das heißt der aristotelischen Philosophie über die transzendente Welt der Offenbarung vollzogen hat.

Albert der Große und Thomas von Aquin gehen aus von dem augustinischen Ansatz: Gott, Mensch (Seele), Welt. Auf Grund der aristotelischen

Philosophie — die hiermit eine gewisse Umbildung erfährt, ähnlich wie der Platonismus bei Augustinus umgewandelt wird — faßt Thomas von Aquin das Verhältnis von Gott, menschlichem Dasein und natürlichem Kosmos als ein Verhältnis der Stufenfolge des Seins, deren Sinn in dem grundlegenden Satz zum Ausdruck kommt: gratia naturam non tollit, sed perficit. Das transzendente Reich der Gnade und der Offenbarung hebt die immanente Welt nicht auf, steht nicht im Gegensatz zu ihr, ist nicht von ihr durch eine Kluft getrennt: sondern die Welten des Seins stehen zueinander im Verhältnis einer notwendigen Stufenordnung dergestalt, daß die höhere Seinsstufe zugleich die höhere Wertstufe darstellt. Das ist die Grundposition, auf der Thomas von Aquin die drei großen Reiche des überweltlich-weltlichen Sacerdotiums, der Kirche, des weltlichen Imperiums, des Kaisertums und des natürlichen Kosmos ihrer Seinsordnung und ihrer Wertrangordnung nach aufbaut. Hieraus wird unmittelbar deutlich, daß unbeschadet des höheren Ranges des Christentums die aristotelische Philosophie es ist, die die Aufeinanderbeziehung der immanenten und transzendenten Welt ermöglicht, als Stufenordnung konstituiert. Ohne die Antike würden beide Welten auseinanderbrechen: würde es keine Geschichte geben. Zwar wird hiermit die Antike christianisiert: aber ebenso das Christentum antikisiert. Es erhellt weiter, daß es sich in diesen Bemühungen nicht um die theoretische Ordnung von Begriffen handelt: sondern daß es um die Seins- und Wertordnung zumal der geschichtlich-politischen Wirklichkeit selbst geht. Diese Ordnung konstituiert eine grundlegende Form des mittelalterlichen Existenz- und Geschichtsbewußtseins, die sich in den großen geschichtlichen Kämpfen zwischen Kaisertum und Papsttum mit höchster Gewalt manifestiert. Die Durchsetzung jener Ordnung, nicht allein im Begriff, sondern in der kämpferischen Gestaltung der Wirklichkeit selbst: das ist ein Grundthema, vielleicht das Grundthema der mittelalterlichen Geschichte . . .

Wir wollen nunmehr die dritte Richtung des Versuchs bestimmen: das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz zu begreifen. Dieser dritte Versuch der Bestimmung des Transzendenz-Immanenz-Verhältnisses führt zu einer erneuten Aufreißung und Vertiefung der Kluft zwischen beiden Welten. Geschichtlich betrachtet, gewinnt dieser Versuch gleichfalls sein Wesen und seine Kraft in der ständigen Auseinandersetzung mit Augustinus, um dessen Begriff der Transzendenz zu übernehmen und zu verschärfen. Dieser neue Versuch wurzelt letztlich in der Überzeugung, daß

niemals — und das richtet sich besonders bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham gegen das thomistische System — eine Harmonie der beiden Welten erreicht werden kann. Deshalb nicht — wenn wir das Prinzipielle herausheben — weil die immanenten Gegebenheiten, von welcher Art und von welchem Werte immer sie seien, niemals die transzendent-religiösen Ansprüche erfüllen können. Infolgedessen sind die immanenten Gegebenheiten stets in Frage zu stellen und stets zu erneuern. Die Transzendenz gewinnt unvergleichliche Bedeutung. Vor ihr und durch sie wird die Immanenz abgründig und unaufhörlich problematisch. Man hat dies letztlich aus dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz entspringende Prinzip — dieses Prinzip des ständigen Infragestellens des Gegebenen als Gegebenen — als das schlechthin christlich-protestantische Prinzip bezeichnet und hat versucht, in ihm das fundamentale abendländische Geschichtsbewußtsein zu begründen, aus ihm die abendländische Geschichte als die Geschichte der abendländischen Revolutionen zu begreifen. Freilich, ob damit schon Entscheidendes gesagt ist, ob das Wesen der Revolution nicht tiefer, griechischer, nordischer gefaßt werden muß im Sinn einer Umwendung zu den ewigen Seins- und Lebensordnungen — ob also dieser ganze Problemzusammenhang nicht vielmehr über sich hinauswächst zu einer letzten Besinnung auf die problematische Stellung des Christentums in unserer geschichtlichen Welt: das ist die entscheidende Frage ...

§ 13. Das Transzendenz-Immanenz-Problem als Grundlage der thomistischen Philosophie

I.

Form und Sein, Idee und Existenz als im Transzendenz-Immanenz-Problem begründet

Wir wollen versuchen, die Grundprinzipien des mittelalterlichen Existenz- und Geschichtsbewußtseins, wie sie Gestalt gewinnen bei Thomas von Aquin, zu begrifflich scharfer Darstellung zu bringen. Die umfassende Synthesis aller Mächte der abendländischen Geschichte, die Thomas von Aquin vollzieht, bildet die geschichtliche Voraussetzung, in deren Übernahme oder Bekämpfung und Auflösung das moderne geschichtliche Existenz- und Geschichtsbewußtsein erwächst und zu neuen Formen gelangt. Deshalb wollen wir jene große Synthesis in scharfen und knappen Umrissen als Ausgangspunkt für weitere Betrachtung entwerfen. Wir betrachten nicht das ganze System: sondern nur insofern es die Konstituierung

zunächst des mittelalterlichen Geschichtsbewußtseins und der mittelalterlichen Geschichte bedeutet.

Wir haben bereits gesehen, daß die aristotelische Philosophie für Thomas die Grundlage der Verknüpfung von Transzendenz und Immanenz bildet. Wir haben uns die Gründe für die uns heute bekannte und vertraute, aber für das Bewußtsein der Zeitgenossen des Albert und Thomas unerhört kühne Rezeption der aristotelischen Philosophie vergegenwärtigt. Wir wollen die Gründe jetzt nicht wiederholen, sondern sogleich zu der Frage übergehen: wie denn — in allgemeinen Zügen — sich das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, Theologie und Philosophie auf der aristotelischen Basis darstellt.

Es ist falsch, zu sagen: das Mittelalter habe der Philosophie die Aufgabe gestellt, das Dogma zu begreifen. Das könnte höchstens für das frühe Mittelalter gelten. Auf seinem Höhepunkte, in Albert dem Großen und Thomas von Aquin, stellt sich das Verhältnis von Theologie (Theologie der Offenbarung) und Philosophie vielmehr folgendermaßen dar. Theologie und Philosophie sind nicht zu identifizieren. Während die arabische Scholastik die positive, geoffenbarte Religion als Vorstufe der Vernunft betrachtet, kehrt sich das Wertverhältnis in der christlichen Scholastik um: für sie ist die Philosophie, „das natürliche Licht", die natürliche Vernunft, die Vorstufe der Offenbarung. Die der natürlichen Vernunft zugänglichen Wahrheiten sind die praeambula fidei. Auch hier gilt der schon angeführte Satz, daß die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet. Demgegenüber sind die kirchlichen Lehren von der Trinität, von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sakramenten, vom Weltgericht, von der ewigen Seligkeit und Verdammnis, von der Vernunft nicht zu beweisen. Diese Offenbarungslehren sind aber darum nicht „widervernünftig", sondern „übervernünftig". Und wenn auch die Vernunft nicht aus eigener Fähigkeit bis zum Beweis der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten kann: so kann sie doch alle Gründe, die etwa von Gegnern kraft der Vernunft gegen sie geltend gemacht werden, entkräften.

Die geoffenbarte Wahrheit der angeführten Lehren aber ist nun das Prinzip, gemäß dem die platonische und vor allem aristotelische Philosophie modifiziert und ergänzt wird. Das wird deutlich, wenn Thomas sich hinsichtlich der platonischen Ideenlehre an Augustinus anschließt. Wie für Augustinus sind auch für Thomas von Aquin die platonischen Ideen die Formen der göttlichen Vernunft. Aber es bedarf, wie bei Augustinus, eines

neuen Prinzips, um die Ideen mit Sein zu erfüllen, nämlich des christlichen Prinzips der Schöpfung. Das Prinzip der Schöpfung als geoffenbarte Wahrheit ist also die Norm, gemäß der die Philosophie, die platonische Ideenlehre, neu interpretiert wird. Damit ist wie bei Augustinus, so bei Thomas — ja fast in der gesamten abendländischen Philosophie — das Transzendenz-Immanenz-Problem, insbesondere etwa die Schöpfung, das Prinzip der Fassung und Formung des Verhältnisses von Form und Sein, Idee und Existenz.

Eben dieses in der christlich bestimmten platonischen Ideenlehre zum Ausdruck kommende Problem des Verhältnisses von Form und Sein, essentia und existentia, Idee und Existenz, wird nun auf Grund der Christianisierung der aristotelischen Philosophie näher bestimmt.

Zunächst im Sinne des Universalienproblems. Dieses wird folgendermaßen eingeführt. Nachdem die Griechen den Begriff, das heißt den „Allgemeinbegriff" als das Wesen der Dinge entdeckt haben: erhebt sich die Frage nach dem Sinn des Verhältnisses des „allgemeinen Begriffs" zu den Dingen. Alle Lösungsversuche des Universalienproblems stimmen darin überein, daß der Begriff das „Allgemeine" und „Universale" bedeute, wenn auch das Wesen dieses „Allgemeinen" und „Universalen" in Realismus oder Nominalismus verschieden bewertet wird. Diese Fassung des Begriffs als „allgemeiner" und „universaler" Begriff ist die Voraussetzung des Universalienproblems. Wie aber ist diese der griechischen Philosophie fremde Bestimmung des Begriffs als „allgemeiner" und „universaler" Begriff motiviert?

Die griechische Philosophie — so haben wir gesehen — formuliert das Wesen des Begriffs einzig und allein durch die Idee der Ganzheit. Die Umdeutung der Idee der Ganzheit, die — wie wir zu zeigen versuchten — eine ursprünglichste Daseinshaltung bedeutet, ins „Allgemeine" und „Universale" ist nicht theoretisch, sondern existenziell zu begreifen. Sie ist Ausdruck der christlich-theologischen Botschaft, daß die Kraft des neuen aus Gott dem Schöpfer stammenden Geistes und Wortes (λόγος) das Universum erschaffe, und in der Geschichte über alle Unterschiede der Einzelnen und Völker hinaus die „Menschheit" im „allgemeinen" und „universalen" Sinne ergreife und verwandle. Demgemäß sind auch die Begriffe und Ideen als Formen des göttlichen Geistes „allgemein" und „universal". Dies gilt primär nicht theoretisch und abstrakt: sondern

geschichtlich und existenziell — vornehmlich für die geschichtlich-existenzielle „universale" Idee des Staates und der Kirche. Die griechische, in der Idee der Ganzheit gegründete Politeia erfährt ihre Aufhebung und Relativierung durch die universale Civitas Dei. Hieraus wird deutlich, daß die Umwandlung der Idee des Ganzen in die des „Allgemeinen" und „Universalen" die logische Formulierung der christlich-theologischen Umwertung des griechischen Existenzbegriffs ist. Freilich — vorbereitet sind diese Zusammenhänge durch die Geschichte und Tradition der alten imperialen und universalen Idee Roms. Ihre neue autoritative Begründung aber erhalten sie einzig und allein durch die Theologie.

Allererst in einer solchen Interpretation wird das Universalienproblem, das den Griechen fremd ist, verständlich. Die historischen Leitfäden, gemäß denen die Formung des Universalienproblems erfolgt, sind gegeben durch die Einleitung des Porphyrius in die aristotelische Kategorienlehre. Diese entspricht den theologischen Anforderungen und Bedürfnissen, wenn sie das Problem des Verhältnisses von Form und Sein, Idee und Existenz umwandelt in die Frage nach der Beziehung von „Allgemeinem" und „Besonderem". Sie entfaltet sich in drei Richtungen: das „Allgemeine" hat eine selbständige Realität „vor" dem Einzelnen und Besonderen, es ist „in" ihnen, es ist als Abstraktion „nach" ihnen.

Thomas von Aquin schließt sich im wesentlichen der zweiten Lösung an, die als aristotelisch begriffen wird. In ihr bringt also Thomas von Aquin die augustinisch-umgewandelte platonische Ideenlehre, das heißt das Wesen des Verhältnisses von Form und Sein, Idee und Existenz zu näherer Bestimmung.

Aber noch in einem zweiten Sinne wird das augustinisch-platonische Problem des Verhältnisses von Form und Sein, Idee und Existenz vermittels aristotelischer Prinzipien präzisiert. Thomas von Aquin unterscheidet mehrere Klassen von Formen. Zuerst sind zu nennen die reinen, für sich bestehenden, nicht an die Materie gebundenen Formen, zu denen Gott, die Engel, die menschliche Seele gehören. Sodann die inhärenten Formen, die mit der Materie verknüpft und nur in Verbindung mit ihr wirklich sind, zu denen etwa die Formen der Naturgegenstände, aber auch der Pflanzen und Tiere gehören.

Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Aktualität: in ihm fallen Wesen und Existenz, essentia und esse (existentia),

unauflöslich zusammen. Hier allein bedarf es keines Prinzips, das zur Idee die Existenz hinzufügte.

Bei allen anderen Existenzen und Dingen, nämlich den geschaffenen Wesen, schließt die Wesenheit nicht die Existenz ein, sondern diese muß — im Sinne der augustinisch-platonischen Ideenlehre — zur Wesenheit durch die Schöpfung hinzukommen. Die Wesenheit, die Form ist nur das mögliche Wesen, das potentielle Sein, mit dem durch die Schöpfung die Wirklichkeit als Aktualität verknüpft werden muß. Das Verhältnis von Form und Sein wird präzisiert durch die aristotelische Potentialität-Aktualität-Relation.

Hier tritt nun eine Schwierigkeit auf. Nach Aristoteles sind die reinen Formen ewig, unveränderlich, unzerstörbar. Thomas von Aquin verwertet diesen Gedankengang, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Demnach scheint es, als wären auch hier essentia und existentia unzertrennbar, — was dem Gedanken der Schöpfung widersprechen würde. Thomas von Aquin modifiziert infolgedessen die aristotelische Lehre dahin: daß die Existenz dieser Formen in einem spezifischen Sein bestehe, das er als esse participatum bezeichnet. Dies ist von Gott verliehen, immateriell. Es ist ewig und doch geschaffen.

Die bisher skizzierten Zusammenhänge werden uns deutlicher, wenn wir das Wesen der menschlichen Existenz betrachten, auf die alle bisherigen Erörterungen gerichtet sind.

II.

Vom Wesen der Existenz

Wir heben die drei entscheidenden Motive heraus, kraft deren sich das Problem des Wesens der menschlichen Existenz gestaltet.

Die Form als solche, das Wesen im Sinne der essentia des Menschen ist eine „allgemeine" Form, ein „allgemeiner" Begriff. Wodurch aber wird die Existenz, und zwar die menschliche Existenz, die als solche stets und nur individuell ist, bestimmt? Worin besteht das individualisierende Prinzip (principium individuationis)? Thomas von Aquin findet es, indem er sich auf eine Aristotelesstelle bezieht, in der Materie, die in Raum und Zeit quantitativ bestimmt ist (materia signata). Hieraus ergibt sich, daß hinsichtlich der reinen stofflosen Formen Gattung und Art, Allgemeines und Individuelles zusammenfallen: sie sind immateriell, haben also kein individualisierendes Prinzip. Freilich stehen im Mittelalter der thomistischen Überzeugung, nach der die Materie das individuali-

sierende Prinzip ist, andere Auffassungen gegenüber, nach denen die Seele ursprünglich und wesensmäßig individuell ist.

Die Form des menschlichen Daseins ist die Seele. Thomas von Aquin knüpft an die aristotelische Definition der Seele an, daß sie die Entelechie des Leibes sei. Und zwar ist ihm ein und dasselbe Prinzip die substantielle Einheit, die alle Funktionen der Seele umfaßt: die Seele ist zugleich anima sensitiva, vegetativa und anima rationalis sive intellectualis. Diese Auffassung wendet sich geschichtlich gegen die des Averroës, nach der die denkende Seele von den übrigen seelischen Funktionen getrennt ist. Nur die denkende Seele ist nach Averroës unsterblich — was zur Leugnung der individuellen Unsterblichkeit führt.

Diese Metaphysik der Seele ist für das thomistische System von zentraler Bedeutung. Die menschliche Seele ist nämlich — und damit kommen wir zu einem zweiten Motiv der Bestimmung der menschlichen Existenz — auf Grund der geschilderten Wesenszüge beides: sie ist einmal eine reine Form — und zwar die niederste der reinen Formen — forma separata, worauf ihre Unsterblichkeit beruht. Sie ist aber zugleich als Entelechie des Leibes eine inhärente Form, das heißt: eine Form, die sich in der Materie verwirklicht — und zwar ist sie die oberste der inhärenten Formen. Diese beiden Momente sind in der Seele — und nur in ihr — zu substantieller Einheit verknüpft: die Seele ist die einzige Form, die zugleich subsistent, das heißt reine getrennte Form und inhärente Form ist. — Auf solche Weise führt die Reihe der Einzelwesen von den niedersten Formen des materiellen Daseins an über pflanzliches und tierisches Leben und über die menschliche Seele in ununterbrochener Kontinuität in die Welt der reinen Intelligenzen, der Engel, endlich bis zu der absoluten Form, der Gottheit. Durch diese zentrale Stellung der metaphysischen Anthropologie wird die Kluft zwischen der transzendenten und immanenten Welt geschlossen.

Wir kommen nun zu dem dritten Motiv, das die thomistische Auffassung vom Wesen der menschlichen Existenz bestimmt. Wir sprachen vorhin von der existenziellen Bedeutung des Universalienproblems. Das Allgemeine ist im Einzelnen als dessen bestimmendes Prinzip. Das aber gilt nicht bloß von der allgemeinen Form des Menschen, die allen einzelnen Menschen, jedem einzelnen Menschen immanent ist: sondern insbesondere von jenen allgemeinen Formen, in denen die individuelle Existenz des Menschen zu konkreter geschichtlicher und religiöser Bestimmtheit gelangt: die allgemeine Form des Staates — des Weltstaates, und der

allgemeinen Form der Kirche. Sie sind wesensmäßig, als universale Formen in dem Einzelnen, um dessen Dasein zu konstituieren — und von denen der Einzelne sich wesensmäßig nicht emanzipieren kann. Wenn wir das Problem in diesem Sinn fassen, sehen wir mit voller Deutlichkeit, daß das Universalienproblem, das so oft als eine bloße „historische" und Schulangelegenheit betrachtet wird: von radikalster geschichtlicher, das heißt existenzieller Bedeutung ist.

III.

Die Grundlagen des thomistischen Geschichtsbegriffs

Die Grundlagen des thomistischen Geschichtsbegriffs sind das Ergebnis einer ein Jahrtausend lang durchdachten, durchlebten, durchkämpften Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung der geschichtlichen Prinzipien der Antike und des Christentums.

Dieser Prozeß der Synthesis und Antithesis von Antike und Christentum, wie er Gestalt gewinnt in Augustinus, gipfelt in der Herausarbeitung eines neuen Grundansatzes des Existenzbewußtseins und stellt sich dar in dem Wesen und in dem Verhältnis der drei großen Wirklichkeitsbereiche Gott, Seele, Welt. Das inhaltliche Wesen dieses Wirklichkeitsbewußtseins, das der Antike fremd ist, ist gültig — wie wir sehen werden — für die gesamte abendländische Philosophie und Theologie bis in unsere Gegenwart, von wenigen Ausnahmen abgesehen. Und wenn uns dieser Grundansatz selbstverständlich geworden ist, wenn er in säkularisierter Form der Selbstverständlichkeit verfallen ist, so daß er als der durch sich selbst evidente Ansatz aller Welt- und Geschichtsauffassung erscheint: so ist es eben unsere Aufgabe, seine verborgenen Gründe zu erhellen, um uns der Probleme und der Problematik der Formen und Inhalte unserer geschichtlichen Existenz bewußt zu werden.

Durch die Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung von Antike und Christentum sind also dem abendländischen Existenzbewußtsein die drei großen Motive Gott, Seele, Welt vorgegeben. Begründen und verknüpfen sich diese Motive bei Augustinus kraft des neuen, christlich bestimmten Platonismus: so setzt Thomas von Aquin die Fassung und Formung jener Motive auf der gleichen Basis in der Synthesis von Aristotelismus und Christentum fort. Auf seiner Höhe, in Thomas von Aquin, erreicht das Mittelalter das Gleichgewicht und die Verknüpfung der seit Augustinus vorgegebenen Motive auf folgende Weise.

Das Sein bildet eine Stufenordnung, dergestalt, daß sich über der niederen Stufe die höhere erhebt. Das Verhältnis der Stufen zueinander ist so beschaffen, daß die jeweils höhere sich vermittels der niederen verwirklicht. So ist — um ein Beispiel zu geben — der natürliche Kosmos, die Natur, die nicht mechanisch, sondern als von zweckmäßigen Kräften durchwaltet begriffen wird, die Grundlage, auf der sich das menschliche Dasein verwirklicht, ohne damit selbst zu einem Moment der Natur zu werden. Innerhalb der Bezüge des menschlichen Daseins ist das staatlich-geschichtliche Leben nicht mehr — wie bei Augustinus — bedeutungslos, sondern es bildet eine notwendige Stufe in der Ordnung des Seins; in diesem Ordnungszusammenhang spiegelt die Hierarchie der Stände die allgemeine, abgestufte Seinsverfassung wider. Die menschliche Gemeinschaft ist wiederum die Vorbereitung für die höhere Gemeinschaft des Gottesstaates; über allem aber erhebt sich, nach mancherlei Zwischenstufen, das höchste, das ewige vollkommene Sein der Gottheit selbst. Kraft des zu Grunde liegenden allgemeinen Prinzips der Stufenordnung des Seins, kraft der zu Grunde liegenden Ontologie, ergibt sich zugleich die Rangordnung der Werte, insofern nämlich, als die höhere Seinsstufe zugleich die höhere Wertstufe darstellt. Im Seinsverständnis ist das Wertverständnis — in der Ontologie die Axiologie fundiert.

Der Mensch hat die Aufgaben zu erfüllen, die ihm durch seine Stellung im Universum angewiesen sind; er erfüllt sie — wie wir bereits auf Grund der Erörterung des Universalienproblems bei Thomas von Aquin sahen — nicht als Individuum: sondern gebunden durch die „allgemeinen" das Individuum in seinem Wesen bestimmenden Ordnungen des Staates und der Kirche.

Nun aber ist das Individuum Individuum kraft der Materie: die Materie ist das individualisierende Prinzip. Darum sind die individuellen Unterschiede der Menschen und der Völker zwar wirklich, aber sie werden durch die Immanenz des Allgemeinen, als des eigentlichen geistigen Prinzips, überwunden. Darum hat das Universalienproblem, in dessen Horizont dem gesamten Mittelalter und in entscheidendem Maße auch der neueren Zeit das Verhältnis des „Allgemeinen" zum Individuellen erscheint, unmittelbare geschichtlich-existenzielle Bedeutung. Erwachsen aus der christlich-theologischen Umdeutung der griechischen Philosophie, ist es für das Mittelalter die adäquate Form, durch die der „allgemeine" und „universale" Anspruch des Christentums formuliert und zu geschichtlicher Wirksamkeit gebracht wird. Die Unterschiede der Staaten und

Völker sind materiell bedingt, das heißt in diesem Zusammenhange: sie sind sekundär gegenüber dem „Universalen", das ist geistigen und christlichen Prinzip. Zeigte sich im Griechentum das Prinzip des Geistes, das Wesen der Idee in einem höchsten Sinne gerade darin, in der Einheit und Totalität des Staates alle Werte des menschlichen Daseins — die natürlichen, politischen, religiösen zugleich — zu binden und zu formen: so wird durch die Umdeutung des Prinzips des Geistes und der Politeia ins „Allgemeine" und „Universale" eine neue geschichtliche Ordnung begründet. Über der „allgemeinen" Form des Staates, genauer über dem imperium, erhebt sich, als dem Sein und dem Werte nach höher stehend, die „allgemeine" Kirche, das sacerdotium. Der Staat ist das vornehmste Mittel für die Ausführung und Durchführung des göttlichen Heilsplanes. Er ist ein zwar notwendiges, aber nachgeordnetes Moment der Weltgeschichte. Das ist die Grundlage der Bestimmung des Rangverhältnisses, der Wertrangordnung zwischen Staat und Kirche.

Wir fühlen unmittelbar: dies alles sind keine Abstraktionen. Sondern es geht um die Ordnungsformen des abendländischen Existenzbewußtseins und die Gestaltung der abendländischen, zumal mittelalterlichen geschichtlichen Existenz. Die Durchsetzung jener Ordnungsformen — nicht bloß in der Reflexion, sondern in der Organisation der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie sich darstellt in der Durchführung der konkurrierenden universalistischen Prinzipien, — in den Kämpfen zwischen Kaisertum und Papsttum: das ist das fundamentalste Prinzip der mittelalterlichen Geschichte.

Es wäre nun aber verhängnisvoll, zu glauben, daß jene Prinzipien mit dem Mittelalter „abgetan" sind: vielmehr leben sie bis heute in der kirchlich-geschichtlichen Sphäre in ungebrochener Kraft fort — und wenn sie in der politisch-geschichtlichen Sphäre bis in die Ideologien der „Weltwirtschaft", „Weltzivilisation", „Weltrevolution" in verhüllter und säkularisierter Form weiterbestehen, so sind sie hier nicht weniger schicksalhaft wirksam.

IV.

Ausblick

So aber werden in der thomistischen Philosophie die großen Mächte der Geschichte: die griechische Philosophie, die römische Tradition, die

geoffenbarten Wahrheiten des Christentums zu einer Einheit verbunden und als ein „Schicksal von Aufgabe" in das geschichtliche Dasein der abendländischen Völker, zumal in das deutsche Leben hineingestellt. Jene mächtigen Formen und Inhalte sind sowohl in der Einheit, die das mittelalterliche Denken ihnen verliehen hat, wie in der aufgelösten Vielfalt, die im Kampf gegen das Mittelalter in der neueren Zeit entspringt, zu entscheidender geschichtlicher Bedeutung gelangt. In ihren scharf geschliffenen logischen Formulierungen und Distinktionen, in denen die Denkarbeit von eineinhalb Jahrtausenden bis ins Letzte verwertet ist: sind sie Ausdruck einer herrscherlichen Bemeisterung der geschichtlichen Wirklichkeit, wie zugleich Instrumente und Waffen eines ungebrochenen Kampfeswillens.

Das moderne Zeitalter hat keineswegs jene Prinzipien und Inhalte — wie es wähnt — überwunden. Indem es den sie bedingenden Grundansatz, der im neueren Denken virtuell erhalten bleibt, auf ein Moment oder einzelne Momente reduziert, setzt es in Wahrheit die gesamtabendländische geschichtliche Dynamik, wenn auch mit einer Akzentveränderung fort. Deshalb ist es aussichtslos und hoffnungslos, mit den Mitteln des modernen Denkens und Lebens die geschichtlichen und existenziellen Prinzipien des Mittelalters wie die des Abendlandes schlechthin in Frage zu stellen, geschweige denn zu überwinden.

Es gibt nur einen Weg — den Weg, den wir zu beschreiten versuchten: die radikale Vergegenwärtigung der ursprünglichsten, das abendländische Weltalter heraufführenden geistigen Entscheidungen, nicht als individueller und für sich bestehender Entscheidungen, sondern als der Ursprünge der Formen, Prinzipien, Inhalte und Motive der abendländischen geschichtlichen Dynamik. Allein die Kraft, die jene geistigen Entscheidungen und die durch sie bedingten geschichtlichen Ideen und Mächte durch tiefere, wahrere und ursprünglichere Entscheidungen und Werte aufzuheben vermag: dreht die Achse der Geschichte.

Dies aber wird geschehen und geschieht in der Substanz und Seele des deutschen Volkes: als das neue Offenbarwerden der Urwerte des Seins und des Lebens — als neue Bindung (religio) und deutsche Sendung, einbrechend in die Geschicke der Welt.

§ 14. Die Umgestaltung des Transzendenz-Immanenz-Problems und der Ursprung des modernen Zeitalters

I.
Das Problem

Das thomistische System ist die weitestgespannte Synthesis von Antike und Christentum, die das Mittelalter erreicht hat. Es zieht die Summe einer langen Entwicklung. Es erreicht durch die Harmonisierung und Ordnung mannigfaltigster Motive eine geschlossene Einheit und Form, aus der heraus eindeutige und in sich bestimmte Entscheidungen nicht nur ermöglicht, sondern vorgeschrieben werden. Auf seiner inneren geschichtlichen Substanz und zugleich seiner systematischen Form beruht die geschichtliche Wirkung des thomistischen Systems.

Freilich — und damit kommen wir zu einem neuen Zusammenhang, der uns in die Probleme des speziellen modernen Existenz- und Geschichtsbewußtseins einführen soll — jene thomistische Synthesis ist nicht die einzige Grundmöglichkeit der Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung von Antike und Christentum. In der thomistischen Synthesis ist zwar eine, aber nicht die einzige Grundmöglichkeit der Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung von Antike und Christentum wirklich geworden.

Wir wollen dazu übergehen, zu untersuchen: worin eine neue Grundmöglichkeit jenes Prozesses der Aufeinanderbeziehung und Auseinandersetzung, und zwar auf Grund des Wesens des Transzendenz-Immanenz-Verhältnisses selbst besteht. Wir wollen damit zwar nicht „das" Wesen des modernen geschichtlichen, insbesondere deutschen geschichtlichen, Existenzbewußtseins — aber ein radikales Prinzip desselben, eine Achse, auf die die Phänomene der geschichtlichen Existenz zu beziehen sind, freilegen.

II.
Anschauliche Beispiele

Vergegenwärtigen wir uns die neuen Zusammenhänge zunächst in der Herausstellung von anschaulichen Beispielen, ehe wir den Versuch einer systematischen Analyse unternehmen.

Wenn Thomas von Aquin die ewige Wertrangordnung der beiden großen geschichtlichen Mächte des Staates und der Kirche zu erweisen und zu stabilisieren sucht, so wird diese Ordnung alsbald, im Zeitalter Thomas' selbst, sowohl in der geschichtlichen Wirklichkeit wie durch die

Heraufkunft neuer ideeller Mächte gestört und in Frage gestellt. Diese Infragestellung ist letztlich bedingt durch die innere existenzielle und ideelle Problematik jener Ordnung selbst. Die geschichtliche Wirklichkeit ist erfüllt von den Kämpfen zwischen imperium und sacerdotium, in denen das Erstere seine Gleichberechtigung durchzusetzen gewillt ist. Diesen schweren und zerstörerischen politischen Kämpfen gehen geistige parallel, in denen auch gedanklich die von Thomas stabilisierte Wertrangordnung zwischen imperium und sacerdotium angetastet wird. Bereits Dante, der Ghibelline, urteilt anders als Thomas, der Dominikaner. Dante erkennt beiden Mächten den gleichen Rang zu. Das Kaisertum ist berufen, die irdische Glückseligkeit der in der Monarchie, der im Weltstaat geeinten abendländischen Menschheit herbeizuführen. Dante gibt damit der grenzenlosen Erwartung und Hoffnung der Zeit Ausdruck, die sich erheben will aus den Kämpfen und Wirrnissen der Gegenwart, die das menschliche Dasein zu zerstören drohen. Der Kaiser ist ihm der Wiederhersteller des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden.[1]) Die „reformatio imperii", diese Verheißung der deutschen Kaiser, die staatsphilosophische Begründung der neuen Idee des Imperiums durch Friedrich II, seine bewußte Anknüpfung an die glanzvolle Vorzeit des augusteischen Zeitalters: nähren und steigern in grenzenloser Erwartung die Idee des Kaisertums zu ihrer ursprünglichen, autonomen, von Gott unmittelbar stammenden Idee der Ordnung der irdischen Welt.

Aber der Ruf nach Erneuerung erklingt nicht nur innerhalb des weltlichen Imperiums: auch innerhalb der Kirche erwachsen die Tendenzen einer inneren Umwandlung derselben, damit zugleich im letzten Grunde einer Auflockerung des universalen, thomistischen Seins- und Wertsystems. Der heilige Franz von Assisi gibt zum ersten Male das Beispiel einer solchen reformatio, um dadurch — wie Burdach ausführt — unabsehbare Konsequenzen und ständig sich steigernde Forderungen hervorzurufen: die Umwandlung der Kirche in den altchristlichen Stand, in die primitive alte Kirche.

Wie gewinnen solche Forderungen nach innerer Erneuerung Gestalt? Wie begründen sie sich? Wir wollen uns das zunächst an anschaulichen Beispielen verdeutlichen.

Wir knüpfen an ein Wort Dantes an, in dem den neuen Bewegungen der tiefste Ausdruck gegeben wird (Gastmahl IV, 12).

[1]) Vgl. K. Burdach: Reformation, Renaissance, Humanismus. 2. Auflage 1926.

„Eines jeden Dinges höchstes Verlangen, das ihm die Natur von Anbeginn eingepflanzt hat, ist es, zu seinem Urgrund zurückzukehren." Die Rückkehr zum menschlichen Urgrund, und zwar nicht bloß im Denken, sondern in der Umgestaltung des gesamten Lebens: das soll in diesem Worte zum Ausdruck kommen.

Die Zeit erblickt dieses Zurückkehren zum Urgrund in einem neuen Rückgang auf die Quellen des abendländischen Daseins: das Altertum, das Christentum — und leise anklingend das eigene Volkstum. Aber vornehmlich erscheinen die Antike und das Christentum als die Urquelle des geschichtlichen Existierens.

Wie werden sie nun neu gefaßt?

Ein Beispiel möge uns diese Zusammenhänge verdeutlichen.

In seinem zweiunddreißigsten Jahre — so berichtet Petrarca einem Freunde — wanderte er den Mont-Ventoux aufwärts.[1]) Die Majestät des Rundblickes über die Sevennen, den Golf von Lyon und den Rhonefluß weitet ihm die Seele. Die Sonne neigt sich vor dem Einsamen. Er schlägt die Konfessionen des Augustinus auf, die ihn oft auf seinen Gängen begleiten, und er liest: „Und die Menschen gehen hin, um die Bergeshöhen zu bewundern und die ungeheuren Fluten des Meeres und den breiten Lauf der Ströme und den weiten Kreis des Ozeans und die Bahnen der Gestirne — sich selbst lassen sie außer acht, vor sich selbst aber bleiben sie ohne Bewunderung." Er muß gedenken, daß auch den Philosophen der Alten der Mensch das Wissenswürdigste und Bewunderungswürdigste gewesen sei. —

An diesem geschichtlichen Beispiel erhellt ein fundamentaler Wesenszug der gesamten Zeit. Für sie erfolgt nämlich die Verschmelzung der Antike mit dem Bewußtsein der neuen eigenen Existenz wesentlich im Medium und im Banne des Augustinismus. Ins einzelne gehende Forschungen erweisen, daß Augustinus die Zeit zurückgerufen hat zu Platon.[2]) Die platonische Idee, in der augustinisch abgewandelten Gestalt, stellt das Symbol und zugleich das Wesen der Urform und des Urgrundes dar, wohin — nach dem Wort Dantes — jedes Sein, und vornehmlich das menschliche Sein zurückzukehren strebt. Der augustinische Platonismus ist von allerhöchster Bedeutung für die gesamte neuere Philosophie. Er wirkt fort in Descartes, Locke und deren Nachfol-

[1]) Vgl. W. Dilthey: ges. Schr. Bd. II, 1914, S. 20.
[2]) Vgl. Burdach: a. a. O., S. 101, 159.

gern, bis in die Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts, in die Kompendien (Brucker), aus denen Kant die Erkenntnis des Platonismus, der platonischen Idee schöpft: mit deren Erneuerung die kritische Philosophie beginnt.

Aber Augustinus ist es, der nicht nur die Zeit zurückführt zu Platon, genauer, unter dessen Optik der Platonismus und die Antike aufgenommen wird: der Augustinismus ist es zugleich, in dessen Medium die Reformation die Urform des Christentums neu zu begreifen und lebendig zu machen versucht. So aber sind in gewisser Weise im Augustinismus die Grundmotive der neuen Zeit vereinigt.

III.

Begriffliche Formulierung

Wir haben im Vorhergehenden versucht, die mächtigen Impulse und Bewegungen, die die neuere Zeit heraufführen, in ihren Ursprüngen zur Anschauung zu bringen. Wir versuchen nunmehr, sie begrifflich zu fassen.

Diese Impulse und Bewegungen entspringen einer ursprünglichen Dynamik, die mit der abendländischen Geschichte selbst gesetzt ist. Wir erfaßten sie bisher in der Synthesis und Antithesis der geschichtlichen Prinzipien der Antike und des Christentums, in der es insbesondere um die Herausstellung und Formung des Transzendenz-Immanenz-Problems geht.

Diese innerlich notwendige Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung von Antike (Platonismus) und Christentum findet ihre erste Gestalt in Augustinus. Ihr philosophisch-theologisches Ergebnis besteht in der Begründung und in der Verknüpfung der drei Wirklichkeits- und Seinsbereiche: Gott, Seele (menschliches Dasein), natürlicher Kosmos.

Wir haben gesehen: wie dieser Ansatz einmal radikal mit den alleinigen Mitteln der Philosophie durchgeführt werden soll — ohne daß die Philosophie jedoch ein Bewußtsein davon hätte, daß sie in ihrem Ausgangspunkte bereits christlich-theologisch bestimmt ist.

Wir sahen weiterhin, wie kraft der Aufnahme der aristotelischen Philosophie das Wesen und die Verknüpfung jener großen Motive: Gott, Seele, natürlicher Kosmos neu bestimmt wird durch das thomistische System. Es wird eine harmonische Stufenfolge gegründet, die in dem Satz gipfelt: gratia naturam non tollit, sed perficit.

In einem neuen Rückgang auf Augustinus, in der erneuten radikalen Fassung des Transzendenz-Immanenz-Problems wird eine neue Entwicklung eingeleitet. In dieser bleibt das Problem des Wesens und des Verhältnisses der drei Wirklichkeitsbereiche Gott, Seele, natürlicher Kosmos als Problem erhalten. Das gilt bis hinauf zu Hegel und bis in unsere Gegenwart. Aber die Lösung dieses Problems, die Lösungsversuche erfolgen auf neue Weisen, mit neuen Begriffen und Prinzipien.

Unbeschadet des Fortbestehens und des Fortwirkens des thomistischen Systems bis in die Gegenwart hinein vollzieht sich die neue Entwicklung geschichtlich im Kampf, in der Infragestellung der internen Prinzipien des thomistischen Systems. Wie geschieht das?

Der Grundansatz: Gott, Seele, natürlicher Kosmos bleibt bestehen. Aber das Wesen selbst und die Zusammenfassung dieser drei Wirklichkeits- und Seinsbereiche wird in der Neufassung des Transzendenz-Immanenz-Problems tiefgreifend verändert. Weder wird dieses Problem der Philosophie als solcher unterworfen, noch verbleibt es bei der geschilderten thomistischen Harmonisierung von Transzendenz und Immanenz, von Theologie und Philosophie: sondern die ursprüngliche Kluft zwischen Transzendenz und Immanenz wird aus theologischen Gründen mit neuer Gewalt aufgerissen.

Duns Scotus stellt die absolute Unvergleichlichkeit der Transzendenz Gottes heraus. Gottes Wesen besteht in seinem unergründlichen, keiner Bestimmung unterworfenen, absoluten freien Willen. Gottes absoluter freier Wille, Gottes absolute Macht (potentia Dei absoluta) ist zunächst der Grund der Offenbarung und der Heilsordnung. Diese Begriffe sind deshalb so überaus wichtig, weil sie den Grundriß bilden, in den die lutherische Dogmatik eingebaut wird. Gott ist der Grund der Heilsordnung, das heißt: die religiöse Wahrheit ist gebunden an den unergründlichen, schlechthin transzendenten göttlichen Offenbarungswillen. Und das bedeutet wiederum: die religiöse, die eigentliche Wahrheit der menschlichen Existenz ist gebunden an den Glauben, an die Offenbarung, die um ihres Transzendenzcharakters willen unergründlich, durch Philosophie und Wissen nicht zu ergründen, sondern im Glauben hinzunehmen ist.

Aber nicht nur die Heilsordnung, sondern zugleich die sittliche und die natürliche Ordnung — die Ordnungen des menschlichen Daseins und des natürlichen Kosmos — sind Ausdruck, Setzungen des unergründlichen freien göttlichen Willens. Wenn heute von der Schöpfungsordnung, der Ordnung als Schöpfungsordnung gesprochen wird: so legen wir mit die-

sen Untersuchungen den geschichtlichen und prinzipiellen Ursprung dieser Begriffe frei, und bereiten damit eine Stellungnahme vor.

Vergegenwärtigen wir uns die Konsequenzen, die aus der scotistischen Metaphysik des Willens fließen.

Der Wille als Schöpfungswille ist das entscheidende Prinzip. Das bedeutet zugleich: der Verstand ist ein sekundäres Prinzip. Der Schöpfungswille ist in keiner Weise durch den Verstand gebunden. Wenn also bei Augustinus wie bei Thomas von Aquin zum Ausdruck kommt, daß der Schöpfungswille den Menschen und die Welt gemäß den platonischen Ideen, als den göttlichen Verstandesformen, erschaffen hat: so ist hiermit der Schöpfungswille irgendwie durch die Verstandesformen bestimmt. Er ist zwar frei in seinem Schaffen (im „Daß"), aber er ist bestimmt in der Weise (im „Wie") seines Schaffens.

Eben diese Position wird von Duns Scotus aufgehoben. Der Schöpfungswille ist absolut frei. Die Verstandesformen bedeuten nach dieser Auffassung letztlich eine Beschränkung der Freiheit. Das Wesen des göttlichen Willens, und ihm gemäß der gesamten Schöpfung und Schöpfungsordnung, ist der absolute freie unergründliche göttliche Wille. Die Schöpfung und die Schöpfungsordnung sind durch diesen freien unergründlichen göttlichen Willen *gesetzt*: dergestalt, daß an diesem neuen, voluntaristischen Wirklichkeitsbegriff die intellektuellen Formen der thomistischen Philosophie zerbrechen. Diese intellektuellen Formen sind sekundär. Das bedeutet: sie können die wahre Wirklichkeit nicht ausdrücken — ebenso, wie der Verstand dem Willen gegenüber sekundär ist.

Wie nun in jenem Grundansatz: Gott, Seele, Welt die Gottesidee tiefgreifend verändert wird — so werden auch die beiden anderen Grundbegriffe und Grundwirklichkeiten in fundamentaler Weise neu gefaßt.

Was zunächst das Wesen des Menschen betrifft: so wurde es durch Thomas kraft der Idee des „Allgemeinen" im Wesen bestimmt.

Wenn nun aber das „Allgemeine", als Verstandesform, der Wirklichkeit gegenüber sekundär ist, weil diese Ausdruck des schlechthin freien göttlichen Willens ist: so kann auch das Wesen und die Wirklichkeit des Menschen nicht mehr kraft der Immanenz des „Allgemeinen" begriffen werden. Das „Allgemeine" als Verstandesform ist der Wirklichkeit gegenüber sekundär, eine Abstraktion, ein Wort — erklärt infolgedessen der Nominalismus (Wilhelm von Ockham). Das Individuum als solches ist wirklich. Als das Zusammenwirken der Individuen ist die Geschichte zu begreifen. Das Individuum bedarf nicht mehr, um zu

seinem wahren Wesen und zu seiner wahren Wirklichkeit zu gelangen, der Vermittlung der allgemeinen Formen und allgemeinen Ordnungen: es ist — mit einem späteren Ausdruck — „unmittelbar zu Gott". Mit dieser neuen Auffassung des „Universalienproblems" wird nicht die Antwort auf ein seinsfremdes Problem gegeben — wie das Universalienproblem überhaupt, gleich allen tiefen philosophischen Fragen, von schlechthin existenzieller Bedeutung ist, auch wenn diese durch die Tradition und aus anderen Gründen verdeckt und bis zur Unkenntlichkeit und Harmlosigkeit abgeschwächt ist.

Auf diesen Grundlagen — mit denen wir an fundamentale Prinzipien der Reformation rühren — errichten Renaissance und Humanismus neben und über den „allgemeinen" Ordnungen von imperium und sacerdotium das neue „apollinische Imperium" des Geistes, in Kunst, Sittlichkeit, Philosophie im „einzelnen" Menschen. Wenn also J. Burckhardt in seinem klassischen Werk über die Kultur der Renaissance erklärt, die Renaissance habe das Individuum entdeckt: so haben wir demgegenüber gezeigt, daß die Wurzeln dieses Prinzips aus noch tieferen geschichtlichen und ideellen Zusammenhängen erwachsen.

Der grundlegenden Veränderung der Gottesidee, des Wesens des Menschen: geht die fundamentale Umgestaltung des dritten Wirklichkeitsbereiches parallel — des natürlichen Kosmos. Auch diese Umwandlung ist in der Neufassung des Transzendenz-Immanenz-Problems begründet. Dem transzendenten Schöpfungswillen gegenüber sind alle immanenten Prinzipien inadäquat. Infolgedessen wird der natürliche Kosmos nicht mehr kraft der „allgemeinen" Formen und nicht mehr innerhalb des thomistischen Formensystems: sondern notwendig unter Abstraktion von jenen Formen auf eine neue Weise betrachtet.

Gemäß dem aristotelisch-thomistischen Formensystem ist der natürliche Kosmos — wie das Sein überhaupt — von „allgemeinen" Formen durchwaltet, die stufenweise geordnet sind. Es besteht — wie wir gesehen haben — eine Stufenfolge der Wesen und der Formen. Diese Ontologie ist die letzte Grundlage der scholastischen Methode der Naturerklärung. Die Formen stehen in einem bestimmten Verhältnis, nämlich im Verhältnis der Überordnung und Unterordnung. Die höhere schließt die niedere ein, darum sind sie vermittels deduktiver Syllogismen zu verknüpfen.

Die Auflösung der aristotelisch-scholastischen Ontologie bedingt eine veränderte Methode der Naturforschung. Die Natur, die Naturerscheinungen,

die Dinge, werden für sich, in ihrem Einzelsein, losgelöst aus jenem „allgemeinen" Formenzusammenhang, betrachtet. Beobachtung, Erfahrung, Induktion sind die Instrumente der dadurch bedingten neuen Betrachtungsart. Es ist erst in der letzten Zeit bekannt geworden, zu welchen Ansätzen die Naturforschung auf Grund der neuen Betrachtungsart gelangt ist, wie sie zu den ersten Anfängen der neuen methodischen Einsichten, die in Kopernikus, Kepler, Galilei heranreifen, vordringt. In den ockhamistischen Schulen (Nicolaus v. Oresme, Albert v. Sachsen) haben wir nach neueren Forschungen einen Ansatz der modernen Physik zu erblicken. Die Probleme der Fallgesetze, die Erdbewegung treten auf. Diese Andeutungen mögen genügen, da wir uns mit den Problemen der modernen Naturforschung nur in soweit beschäftigen, als sie von Bedeutung für das moderne Existenzbewußtsein sind.

Aber folgendes sei als grundsätzlich wichtig an dieser Stelle bereits hervorgehoben. Wenn der aristotelisch-thomistische Formbegriff zurücktritt: so wird auf dem Grund der neuen Naturforschung in neuer Anlehnung an den augustinisch verwandelten Platonismus ein neuer Formbegriff errichtet, der in unerhörtem Ausmaße — und das ist das erstaunlichste, folgenschwerste, unbekannteste Phänomen der neuen Philosophie — zu „dem" Formbegriff der modernen Philosophie geworden ist. Was das in existenzieller Hinsicht bedeutet, werden wir aufweisen.

IV.

Zusammenfassung

Die Impulse und Bewegungen — so fassen wir unsere Erörterungen zusammen — die die neue Zeit heraufführen: entspringen der Urdynamik, die mit der abendländischen Geschichte selbst gesetzt ist. Wir haben diese Dynamik bisher gefaßt in der Antithesis und Synthesis der allgemeinsten geschichtlichen Prinzipien des abendländischen Daseins: Antike und Christentum. Hierin besteht die ideen- und ideologienbildende, den abendländischen mittelalterlichen wie modernen Geist- und Geschichtsbegriff bestimmende Macht.

Wir haben gesehen, wie die aus jener Urdynamik entspringende Entwicklung sich in verschiedenen Richtungen entfaltet. Wir sahen ferner, wie jene Dynamik an der Schwelle der modernen Zeit gleichsam in neuer Ursprünglichkeit erfaßt wird und eine neue Entwicklung einleitet. Diese Entwicklung führt in der Verdrängung des thomistischen Systems zur

Freisetzung latent gegebener geschichtlicher Prinzipien und Kräfte, zur Freiwerdung eines neuen Existenzbewußtseins und Wirklichkeitsbegriffs — zur Gestaltwerdung der modernen geschichtlichen Existenz selbst. Die innere, folgerichtige Logik der Gestaltwerdung der modernen Existenz, die aus der Gesamtidee des Abendlandes entspringt, und die mit der Notwendigkeit, die wir aus der griechischen Tragödie kennen, das moderne Schicksal heraufführt: wollen wir analysieren und damit in das Zentrum unserer eigenen deutschen Lage ihrer Probleme und Notwendigkeiten vordringen.

Die drei großen kraft des Transzendenz-Immanenz-Problems sich gestaltenden Motive des abendländischen Existenzbewußtseins: Gott, Seele, Welt werden auf Grund einer Umformung jenes Problems dem Mittelalter gegenüber neu gefaßt — ohne daß aber ideell und inhaltlich der Gesamthorizont des Abendlandes aufgegeben würde. Sie konstituieren sich als eine spezifische, insofern neue Abwandlung der dem abendländischen Weltalter vorgegebenen formalen und existenziellen Möglichkeiten. Sie werden herausgelöst aus dem gegebenen Formensystem, weil die alten Formen im Bewußtsein der neuen Zeit ihrem Wesen gegenüber fremd sind, weil jene großen Motive anderes enthalten, als durch die bisherigen Ordnungsprinzipien zum Ausdruck gebracht werden kann. Jene großen Motive werden infolgedessen — der Absicht nach — in ihrem eigenen, inneren Wesen, in ihrer Autonomie betrachtet: das ist die Aufgabe, die sich die neuere Zeit stellt. Freilich will die neuere Zeit nicht bei dem Nebeneinander jener drei großen autonom gewordenen Motive stehen bleiben, sondern sie zugleich, wie das Mittelalter, in eine innere Verknüpfung und Wertrangordnung bringen — sei es nun, daß ein Motiv zum beherrschenden gemacht wird, oder sei es, daß sie in eine Art Gleichgewicht gebracht werden.

Infolgedessen gliedern sich die folgenden Untersuchungen notwendig und organisch in die drei Untersuchungsreihen, in die drei Problemgruppen, die sich anschließen an drei Motive

A. des natürlichen Kosmos

B. des menschlichen Daseins

C. des Daseins Gottes (des religiösen Bewußtseins).

Dies sind die drei wahren Wurzeln des modernen Existenzbewußtseins und der modernen Existenz, der modernen „Weltanschauungen", deren

sogenannte Typologie man vergeblich versucht hat — die Prinzipien, kraft deren, wie wir sehen werden, die Gesamtheit der überhaupt möglichen modernen „Weltanschauungsformen" von vornherein bestimmt und kraft deren über sie von vornherein entschieden ist. Die modernen „Weltanschauungen" liegen so gut wie ausnahmslos in dem Horizont, den wir durch das antithetisch-synthetische Verhältnis von Antike und Christentum bestimmten. Sie entspringen also keineswegs der Modernität als solcher, als etwas Neues: sondern sie sind abgewandelte Ausdrucksformen des abendländischen Weltalters in seiner Totalität. Hiermit begreifen wir nun schon etwas genauer das Wesen dieses Weltalters, seiner Formen, seiner Ideen und Ideologien: aus denen uns herauszulösen wir heute im Begriff sind . . .

Und so wird die innere Notwendigkeit und Folgerichtigkeit des Weges klar, den wir in unseren Untersuchungen eingeschlagen haben. Es gibt keinen anderen Weg zu den Grundfragen unserer Zeit vorzudringen als diesen — es gibt keine andere Möglichkeit der Bewältigung der uns auferlegten Fragen als diese: ihre wahren geschichtlichen und prinzipiellen Wesensgründe aufzudecken und zum Bewußtsein zu bringen, damit in einem letzten Sinn die Erneuerungsbewegung bis in das Zentrum unseres Daseins vorgetragen, die Revolution zu einer wahren „Revolution der Denkart" wird.

Zweiter Abschnitt

Das moderne Zeitalter als Ausdruck gesamt-abendländischer Ideen und Ideologien

A.

Die Umgestaltung der Idee des natürlichen Kosmos durch die moderne Naturwissenschaft, und die Konsequenzen für das moderne Existenzbewußtsein und die moderne Existenz

§ 15. Das „natürliche System der Geisteswissenschaften"

I.

Das Problem

Wir schildern in ausführlicheren Analysen zunächst die entscheidenden Begriffe und Tatsachen: um sodann die prinzipiellen Grundlagen freizulegen. Wir erinnern uns, daß das thomistische System — das von der neuen Naturwissenschaft zugleich vorausgesetzt und bekämpft wird, und in dessen Bekämpfung sie zu ihrem eigenen Wesen gelangt — die Idee des natürlichen Kosmos auf der Grundlage der aristotelischen Philosophie gestaltet.

Auch in den großen Begründern der modernen Naturwissenschaft, in Kopernikus, Kepler, Galilei, sind nun antike Ideen unmittelbar lebendig. Kopernikus hat Kunde von den antiken Theorien über die Erdbewegung. Kepler und Galilei gestalten in bewußter und direkter Anlehnung an Platon grundlegende Begriffe ihrer Methode. Außer Platon gelangen Leukipp und insbesondere Demokrit zu neuer Wirkung. Der Atomismus, die Atomtheorie der neuen Wissenschaft, ist demokritischen Ursprungs.

Wir fragen nun: worin besteht in einem ersten Sinne der Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der modernen Forschungsrichtung?

Wir bestimmen diesen Unterschied rücksichtlich des natürlichen Kosmos dahin: daß Thomas, auf aristotelischer Grundlage, den natürlichen Kosmos von vornherein in seinem durch die Schöpfung gegebenen zweckhaften, teleologischen Zusammenhang mit dem Universum des Seins begreift.

Die neue Betrachtung abstrahiert von jenem universalen, teleologischen Zusammenhang: um sich auf das immanente, autonome Wesen des natürlichen Kosmos zu beschränken. Keineswegs aus einer Ablehnung religiöser Motive: sondern — ursprünglich wenigstens — gerade aus ihrer Bejahung. Seit der christlich-theologischen Aufspaltung des Seins in die früher geschilderten Seinsbereiche muß dem natürlichen Kosmos ein selbständiger und eigener Offenbarungswert zukommen. Dieser selbständige und eigene Offenbarungswert ist der geschichtliche und wesensmäßige Ursprung der Autonomie des natürlichen Kosmos — damit der modernen Naturwissenschaft. Je reiner und tiefer also der natürliche Kosmos in seinem autonomen Wesen erfaßt wird, desto reiner und tiefer wird sich von selbst der Zusammenhang mit dem Sein im Ganzen enthüllen, ohne daß dieser künstlich konstruiert zu werden braucht. Die Autonomie des natürlichen Kosmos, das heißt, die Erfassung seines wahren Wesens, ist nun der leitende Gesichtspunkt, demgemäß diejenigen antiken Gedanken aufgenommen werden, die der Entwicklung des Problems der Autonomie zu dienen scheinen.

Freilich, diese in dem metaphysischen Horizont der christlichen Theologie durch eine neue Aufnahme der Antike geleitete Begründung der Prinzipien der neuen Naturwissenschaft, und deren weitere Entwicklung, führt in allmählichem Prozeß zu unvorhergesehenen und ungeahnten Konsequenzen. Der metaphysische Ursprung der Autonomie der modernen Naturwissenschaft wird verdeckt. Sie gilt vielmehr als evident und „erkenntnistheoretisch" durch sich selbst gerechtfertigt. So scheint die moderne Naturwissenschaft eine neue Einheit des Seins zu enthüllen, und damit „die" Metaphysik, die mit der theologischen Metaphysik des Abendlandes gleichgesetzt wird, endgültig aufzulösen. Diese neue Einheit entsteht kraft des Übergreifens der Prinzipien der neuen Naturwissenschaft über ihren Bereich hinaus auf das Reich des Menschen, wie der neuen Religiosität.

In der Geschichte der Farbenlehre hat Goethe am Paradigma der „kopernikanischen Wendung" diese übergreifende Wirkung der neuen Naturwissenschaft geschildert. „Unter allen Entdeckungen und Überzeugungen möchte nichts eine größere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben, als die Lehre des Kopernikus. Kaum war die Welt als rund erkannt und in sich abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure

Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an die Menschheit geschehen: denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch religiösen Glaubens! Kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte."

Ebensowenig, wie die kopernikanische Umwälzung eine rein astronomische Theorie geblieben ist, sondern eine veränderte Haltung zum Inbegriff des Seins und der geltenden Wertordnungen symbolisiert: ebensowenig beschränkt sich die Wirkung der modernen Naturwissenschaft im Ganzen auf den natürlichen Kosmos, sie zieht die Totalität des Seins und der Werte in ihren Bann.

II.

Die Prinzipien der Naturwissenschaft

Die von Kopernikus eingeleitete neue Erschließung des Seins der Natur wird fortgesetzt und methodisch gesichert durch Kepler, Galilei, Newton.

Bei Kepler ist der Zusammenhang der neuen und alten Auffassung, nach der das Sein der Natur ein von zwecktätigen Kräften durchwaltetes Ganzes ist, noch deutlich sichtbar. Keplers Forschungen werden geleitet durch die Idee der Harmonie des Universums. Diese besteht — und damit wird freilich der Zweckgedanke zurückgestellt — in Maß, Zahl, Gewicht. Gott ist an die Gesetze der Geometrie gebunden. Das heißt: die primären Wesenszüge des Seins der Natur sind in Quantitäten fundiert. Die Qualitäten bedeuten demgegenüber — das ist die letzte Konsequenz, die mit vollem Bewußtsein gezogen wird — ein sekundäres, „scheinbares" Sein. Nur insoweit die Qualitäten auf Quantitäten reduzierbar sind: eignet ihnen wahres Sein.

Hiermit erwächst der methodische Grundsatz der neueren Naturerkenntnis. Die Seinsbezüge, die uns in der Natur entgegentreten, werden beherrscht durch die Formen der Quantität: durch Maß, Zahl, Gewicht.

Galilei gibt diesen Einsichten folgenden Ausdruck. Die Philosophie ist nicht ein Buch aus der Phantasie des Menschen wie die Ilias oder der Orlando furioso. „Die Philosophie ist in jenem gewaltigsten Buch geschrieben, das

immer aufgeschlagen vor unseren Augen liegt — ich meine die Natur — aber man kann es nicht verstehen, wenn man nicht vorher die Sprache verstehen und die Lettern kennen lernt, in denen es geschrieben ist. Es ist in mathematischer Sprache geschrieben, und die Lettern sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne welche Mittel es dem Menschen unmöglich ist, die Worte zu verstehen...."[1]) „Alles messen, was meßbar ist; versuchen meßbar zu machen, was es noch nicht ist": dies Wort bildet den Grundsatz der neuen Wissenschaft vom Sein der Natur.

Newton bringt diese Tendenzen zu einem ersten Abschluß. Indem er von der Voraussetzung der Identität der von Galilei analysierten freien Fallbewegung mit der kosmischen Gravitation ausgeht: konstruiert er die von Kepler ihrer Form nach erkannten Planetenbewegungen nach mathematischen Prinzipien. Der neuen Wissenschaft gibt er das erhöhte Bewußtsein universeller Bedeutung. Sie durchdringt das Gefüge des Alls. Nicht nur das makroskopische Universum! Wie die großen Massen im Weltenraume niemals zerstörend aufeinandertreffen, so herrscht gleichfalls Ordnung und Harmonie in dem mikroskopischen Universum der Atome.

Diese Idee der Immanenz des mathematisierenden, quantifizierenden Verstandes in der Natur entfaltet sich bis in die Gegenwart hinein in unerhört reichen wissenschaftlichen Entdeckungen und Eroberungen. Sachlich gipfelt diese Entwicklung in der Gestaltung des Systems mathematisch formulierter Relationen, in welchen die Allheit der Seinsmomente, unbeschadet ihrer ständigen Verwandlungen, erhalten bleibt. Diese Idee der Erhaltung des wie immer sich wandelnden Seins wird von Descartes formuliert als Erhaltung der Bewegung, von Leibniz als Erhaltung der Kraft, von Kant als Erhaltung der Substanz, von der modernen Physik als Erhaltung der Energie.

Wir heben auf Grund der bisherigen Ausführungen zwei Grundgedanken aus der komplexen logischen Struktur des Naturgesetzes als die entscheidenden heraus. Die organischen Kräfte, von denen im mittelalterlichen System, bei Thomas, die Rede war, werden aufgelöst. Das Naturgesetz bedeutet einen Zusammenhang von Quantitäten; es wird gefaßt als der Zusammenhang größenmäßig bestimmbarer Energien, deren Gesamtbestand in allen Veränderungen erhalten bleibt.

Diese ursprüngliche, auf dem Boden der Physik erwachsene Idee des Naturgesetzes wird allmählich zur Norm des Verständnisses alles Natur-

[1]) Il Saggiatore, ed. nazionale, Bd. VI, 1896, Seite 232.

geschehens. So sind die mechanistischen Ansichten vom Wesen des Lebensprozesses darin einig, daß das Leben grundsätzlich den Prinzipien der Physik und Chemie unterworfen ist. Das Leben ist ein Spezialfall der Energie. Anpassung, Vererbung, Kampf ums Dasein — das sind die Formen, kraft deren diese spezifische Form der Energie sich erhält, neu zusammenfaßt und differenziert. Der Tod ist der Übergang in eine andere Energieform.

Hierin ist bereits ein bestimmtes Verständnis des menschlichen Daseins eingeschlossen. Aber erst in der Hinzunahme neuer Motive bringt sich das moderne Daseinsverständnis zur geschichtlichen Wirkung.

III.

Die Prinzipien der modernen Naturwissenschaft und die Probleme der Neuordnung der Gesellschaft

Mit der neuen Zeit treten neue gesellschaftliche Mächte ins Dasein und verändern das geschichtliche Antlitz Europas. Sie gehen — wie es in diesem Grade niemals zuvor in der Geschichte geschehen ist — eine Verbindung mit der Wissenschaft, das ist für diese Zeit: mit der Naturwissenschaft ein, um in Technik, Industrie, Seefahrt, Medizin eine unerhört reiche und folgenschwere Herrschaft über die Natur zu organisieren.

Wir wollen nun weder den Prozeß der Heraufkunft der neuen Gesellschaft noch den der Organisation ihrer Herrschaft über die Natur verfolgen. Wir stellen vielmehr die Frage: worin bestehen die neuen Formen, kraft deren nach dem Untergange der mittelalterlichen Feudalität, der katholischen Einheit Europas, der kirchlich bestätigten Hierarchie der Stände — die Neuordnung der modernen europäischen Gesellschaft erstrebt wird?

Die neuen Formen erwachsen in der Vereinigung dreier Motive, deren Ursprung wir bereits kennen: des Individualismus, der Autonomie der politisch-rechtlich-moralischen Vernunft, der Idee des Naturgesetzes.

Der moderne Individualismus findet seinen ersten Ausdruck in der nominalistischen Philosophie als das Ergebnis der Auflösung der „allgemeinen" Formen, in deren gedanklicher und geschichtlicher Begründung das mittelalterliche Existenzbewußtsein und die mittelalterliche geschichtliche Existenz sich darstellt. Der Nominalismus sieht das Sein und die Existenz ausschließlich im Einzelnen. Damit werden ihm die Individuen zu den Trägern der geschichtlichen Existenz.

Das allgemeine Prinzip dieser Neuordnung besteht somit nicht in der

Übernahme der politischen oder kirchlichen Ideen und Traditionen: sondern in der Begründung der Autonomie der rechtlich-politisch-moralischen Vernunft, deren Vorbild die Rechtfertigung der Autonomie der theoretischen Vernunft ist. Wie die Autonomie der theoretischen Vernunft, so wird die der rechtlich-politisch-moralischen Vernunft mitbestimmt durch die Griechen und Römer. Im Anschluß an sie entwickelt Machiavelli die Idee der Staatsräson. Aus der Fülle der politischen Denker sei Hubert Languet erwähnt, der die Konstruktion des Staatsrechts und der Staatsordnung aus dem Begriff des Staatsvertrags durchführt. Damit erwächst die Theorie, die bis zur Französischen Revolution und darüber hinaus die Grundlage aller juristisch-politischen Konstruktionen für die Neuordnung der modernen europäischen Staaten bildet. Bodinus, Althusius, Hugo Grotius sind sodann die großen Denker, die das autonome, das ist „natürliche", System der moralisch-rechtlich-politischen Welt konstituieren. Auf der Basis der Individuen, das heißt als Befriedigung individueller Interessen, wie Schutz des Lebens und des Eigentums, wird kraft der zeitlosen, autonomen Vernunft das durch keinerlei geschichtliche Wandlungen jemals zu erschütternde ius naturale begründet.

Und nun gestaltet sich unter dem alles überragenden Einfluß der modernen Naturwissenschaft das folgenschwerste Ereignis des modernen europäischen Denkens und Daseins: das auf der Basis des Individualismus kraft der autonomen Vernunft begründete gesellschaftliche, das heißt politisch-rechtlich-moralische System wird der modernen Idee des Naturgesetzes, das ist dem mathematisch-physikalisch formulierten universalen Mechanismus und Dynamismus unterworfen. Das ist der Ursprung des „natürlichen Systems", dessen innere Dynamik die moderne geschichtliche Entwicklung in zunehmendem Maße bestimmt und schließlich beherrscht.

Wir knüpfen an die Philosophie von Hobbes an, in der die drei geschilderten Motive vereinigt sind, und von der aus sie in ihrer Zusammenfassung zu ungeheurer geschichtlicher Wirksamkeit gelangen.

Für Hobbes sind der Individualismus, die Autonomie der Vernunft und die Idee des Naturgesetzes die Voraussetzungen der Konstruktion von Gesellschaft, Recht und Staat. Die menschliche Gesellschaft besteht aus Individuen. Die autonome Vernunft, die ihr Wesen nach dem Vorbild der theoretisch-naturwissenschaftlichen Vernunft begreift, bestimmt notwendig die Individuen als Kräfte. Die Aktionen und Reaktionen der individuell gefaßten Kräfte, von der Vernunft wesens-

mäßig zum Ausdruck gebracht: das ist die Idee und die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Die Idee und die Ordnung der menschlichen Gesellschaft wird garantiert durch die absolute Macht des Herrschers, die das System durch ihr kontrollierendes Eingreifen im Gleichgewicht erhält. „Sonach ist die nach Vernunftregeln wirksame absolute Macht, welche das Zusammenwirken der isolierten und gegen einander wirkenden Einzelkräfte herbeiführt, die oberste Bedingung des politischen Lebens. Und die politische Wissenschaft, die so entsteht, ist eine Dynamik des großen politischen Körpers; sie kennt keine anderen Wertbestimmungen als diejenigen, welche aus dem Ideal eines sicher funktionierenden mechanischen Systems entspringen."[1]) Hobbes überträgt also mit vollem Bewußtsein die Idee des universellen Mechanismus, in dem die moderne Naturwissenschaft begründet ist, auf die Wechselwirkung der Individuen, kraft deren die menschliche Gesellschaft konstituiert wird.

Diese Anschauungen Hobbes' sind keine „Abstraktionen": sie bilden den vorgreifenden Entwurf der Wesensverfassung der menschlichen Gesellschaft, in deren Horizont die moderne abendländische Menschheit ihre geschichtliche Existenz begreift und gestaltet. In diesem Sinn üben die Ideen Hobbes' ihre geschichtliche Wirkung aus. Über d'Alembert strömen sie ein in die Philosophie Comtes, um die Grundlagen des Positivismus zu bilden. In England bleiben sie herrschend. Von entscheidender Bedeutung sind sie gleichfalls für Deutschland, wo sie nach der Auflösung des hegelschen Systems erneut sichtbar und wirksam werden. Sie bilden die letzten Grundlagen sowohl der liberalistischen wie der marxistischen Geschichtsphilosophie, die damit auf dieselben und gleichen Seinsprinzipien und metaphysischen Grundlagen zurückweisen.

In der „positiven Philosophie" erklärt Comte: Das unmittelbare Studium der Welt hat allein den großen Begriff von Naturgesetzen hervorbringen und entwickeln können, welcher die Grundlage aller positiven Philosophie ist. Indem sich dieses Studium auf mehr und mehr unregelmäßige Vorgänge ausdehnte, mußte es endlich auch auf das Studium des Menschen und der Gesellschaft, als das letzte Ganze seiner vollständigen Verallgemeinerung, angewendet werden. Das bedeutet: die in der Naturerkenntnis fundierte Philosophie ist zugleich die Norm der Betrachtung und Gestaltung der Menschenwelt. Mit den Worten Comtes: „Die positive Philosophie ordnet den Begriff des Menschen dem der Philosophie unter." Noch deutlicher: „Erst mit der Ausdehnung der positiven Methode

[1]) W. Dilthey: Ges. Schriften, 1914, Bd. 2, S. 365.

auf das Studium der Menschheit erweist sie ihre Vollständigkeit, und erst dann erhält die Annahme der Naturgesetze ihre volle Entwicklung...."[1]) J. St. Mills Philosophie bewegt sich, trotz mannigfaltiger Abwandlungen, in diesen Bahnen. H. Spencer bringt die Naturalisierung der Welt des Menschen und der Gesellschaft zu neuem Ausdruck. Spencers Konstruktionen sind begründet in dem naturwissenschaftlichen Grundprinzip der Erhaltung der Kraft.

So sind diese Ideen herrschend im westeuropäischen Positivismus: damit überhaupt in Westeuropa. In Deutschland gelangen sie wiederum zur vollen Sichtbarkeit und Wirksamkeit, nachdem ihre Grundprinzipien durch die idealistische Philosophie einige Jahrzehnte überdeckt waren. Nach der Auflösung des hegelschen Systems gelangen sie zur vollen Entfaltung, um im 19. Jahrhundert sowohl die Grundlagen der liberalistischen wie der marxistischen Geschichtsphilosophie zu bilden. Beide, insbesondere unter der Form des Kapitalismus, wie des internationalen Antikapitalismus, gründen in denselben Seinsprinzipien, in derselben Metaphysik, deren Ursprünge und richtunggebende Dynamik zusammengefaßt sind im „natürlichen System".

IV.

Zusammenfassung und Erläuterung durch geschichtliche Beispiele

Seit der nominalistischen Zersetzung der „allgemeinen" Formen — die nur deshalb aufgelöst werden können, weil sie „allgemeine" und nicht im tieferen Sinne ganzheitliche und totale Formen sind — werden in fortschreitendem Maße innerhalb des Bereiches des menschlichen Daseins die Individuen zu den Zentren der modernen Gesellschaft. Sie stehen nicht mehr in einer vorgegebenen „allgemeinen" Ordnung: sondern sie werden vollständig auf sich und ihr Einzelsein zurückgeworfen. Dieses Einzelsein aber kann sich im Zeitalter der Naturwissenschaft nur darstellen und begründen durch die ihm immanente Kraft. Das Maß der Wirklichkeit, das heißt die Wirkungsfähigkeit, die „Energie" der Individuen bestimmt ihr gesellschaftliches Sein. Das sind die Prinzipien und die Formen, unter die der moderne europäische Mensch sein Dasein stellt. Es sind die Lebens- und Existenzformen des modernen Menschen. Nach ihnen sind die Individuen die Atome der gesellschaftlichen Dynamik. Ausgestattet mit spezifischen Kräften — Anlagen, Trieben, Impulsen — treten sie wie die Atome

[1]) Auguste Comte: Die positive Philosophie, Band II, 1884, S. 493, (deutsche Übersetzung von v. Kirchmann).

in der Natur miteinander in Wechselwirkung. Das ist die Grundlage für das Prinzip des „freien Spiels der Kräfte". In diesen Aktionen und Reaktionen bilden sich bestimmte Gleichgewichtslagen heraus, die sich als Sitte, Recht und Staat darstellen. Damit aber sind die gesellschaftlichen Erscheinungen vollständig herausgelöst aus allen wahrhaften geschichtlichen Ordnungsbezügen und projiziert auf die einheitliche Fundamentalebene des modernen Naturgesetzes.

Innerhalb dieser Ideologien bildet der „Vertrag" das juristische Prinzip, kraft dessen die Gleichgewichtslagen in den Aktionen und Reaktionen der Individuen zwar nicht geschaffen, aber formuliert werden. Der Vertrag macht die gegebenen Kraftverhältnisse sichtbar. Er ist aufzulösen, sobald eine Verschiebung der Kräfte eintritt: nach dem Vorbild der naturwissenschaftlich gefaßten Dynamik, in der eine Verschiebung der Kräfte neue Gleichgewichtslagen bedingt. So bringt der Staatsvertrag das Zusammenwirken der Individuen zum allgemeinsten Ausdruck. Wie die selbständigen Individuen den Staatsvertrag geschlossen haben, so können sie ihn auch — das ist die bis zur Französischen Revolution und darüber hinaus reichende Konsequenz — wieder lösen.

Aber diese Konstruktion erstreckt sich nicht nur auf den Staatsvertrag. Die totale gesellschaftliche Existenz wird durch sie bestimmt. So baut sich die Ehe auf auf dem Ehevertrag als der formalen Willenserklärung abstrakter, aus ihrem totalen Lebensstand herausgelöster Individuen. Die Individuen sind selbständig und selbstherrlich. Das bedeutet: es gibt kein überindividuelles, gleich- oder übergeordnetes Prinzip — dieses wird vielmehr durch jene Konstruktion überdeckt. Kraft ihrer Souveränität können die Individuen den Ehevertrag lösen, wie sie ihn geschlossen haben. Gewisse moderne Anschauungen — weit davon entfernt, „revolutionär" zu sein — ziehen nur die Konsequenzen aus dem oben entwickelten, ihnen allerdings völlig unbekannten Prinzip: sie sind ein letzter Ausklang des Prinzips des „natürlichen Systems".

Von fundamentaler Bedeutung ist in den kapitalistischen Ländern bis in die Gegenwart die Idee des Vertrages — um ein drittes Beispiel anzuführen — im modernen Wirtschaftsleben. Zwar sind hier die Individuen ersetzt durch Individuen gleichsam höherer Ordnung, Berufsverbände, Organisationen usw. Aber die grundlegende Konstruktion bleibt erhalten. Der Vertrag formuliert das Kräfteverhältnis zweier Machtgruppen. So ist die Arbeit ein Quantum spezifischer Energie, die gegen andere Energien vertragsgemäß ausgetauscht wird. Die Arbeit ist eine Ware, die durch den

Arbeitsvertrag vom Arbeitnehmer an den Arbeitgeber verkauft wird. Auch die Gewerkschaften übernahmen bzw. übernehmen diese Konstruktion, mit der Besonderheit, daß sie die Ware Arbeit monopolisieren. Alle diese Konstruktionen stimmen darin überein: daß das menschliche Dasein, sei es als Einzelindividuum, sei es als Individuum höherer Ordnung, sein primäres Wesen findet in quantitativ und naturwissenschaftlich faßbaren Energien,— daß der Ausgleich der Energien erfolgt unter der Form des Vertrages.

Wir fassen zusammen. Das gesellschaftliche Sein wird unter Formen erfaßt, die die wissenschaftliche Analysis in der mathematischen Naturwissenschaft ermittelt hat. Das menschliche Sein, als individuelles Sein gefaßt, und das objektive Sein der Sachen und Dinge werden auf ein und dasselbe Koordinatensystem projiziert. Und über diesen Ideologien und Konstruktionen schwebt die Annahme, daß in dem freien Spiel der Kräfte die Harmonie um so sicherer eintritt, je mehr die Kräfte sich selbst und ihren immanenten Gesetzen überlassen bleiben. Es wird sich ergeben, daß aus diesem von der modernen Philosophie selten grundsätzlich erfaßten Faktum nicht die Harmonie, sondern die Katastrophe der modernen Zeit und des modernen Lebens hervorgegangen ist — daß in ihm nicht nur die Naturalisierung, sondern die Anarchie des modernen Seins- und Wertverständnisses begründet ist.

V.

Der deutsche Idealismus als Episode

Wir haben gesehen, wie die Ideen und Prinzipien des „natürlichen Systems" über d'Alembert nach Frankreich gelangen und hier die Grundlagen des französischen Positivismus bilden (Comte); wie sie weiter die Fundamente des englischen Positivismus darstellen (Mill, Spencer).

Wir deuteten bereits an, daß die Prinzipien des „natürlichen Systems", die die Grundlagen der westeuropäischen Philosophien bilden, in Deutschland durch den von Fichte bis zu Hegel sich entwickelnden Idealismus zwar bekämpft und negiert — aber nicht eigentlich zerstört und überwunden sind, daß jene gewaltigen, „westlichen" Strömungen aufs neue heranbranden, aufs neue sichtbar und wirksam werden. Darin vollzieht sich das Phänomen, das man als den Zusammenbruch des Idealismus, zumal der hegelschen Philosophie, bezeichnet.

Wir wollen uns im gegenwärtigen Zusammenhang die Macht und die Bedeutung jener westlichen Strömungen in Deutschland dadurch veranschaulichen, daß wir ihr zentrale Begriffe des deutschen Idealismus, der

nach herrschender Anschauung ein neues Seins- und Wertverständnis zu geschichtlicher Geltung gebracht hat, gegenüberstellen. Wir wählen an dieser Stelle — die Gesamterscheinung des deutschen Idealismus späteren Analysen vorbehaltend — die hegelschen Begriffe der Totalität und der Entwicklung.

Nach Hegel treten an die Stelle der abstrakten Individuen des „natürlichen Systems" konkrete Totalitäten, Nationen, Völker, Staaten. Dies sind nach Hegel und seinen Vorgängern die wahren Träger der geschichtlichen Dynamik. Dies ist in der Tat etwas Neues und Wichtiges. Die hegelsche Philosophie ist dementsprechend siegreich in der Ersetzung der abstrakten Individuen durch die neuen konkreten Einheiten, ohne aber das Wichtigere zu vermögen: in der geschichtlichen Wirklichkeit das innere Prinzip der nach dem Vorbild der Naturwissenschaft gefaßten geschichtlichen Dynamik des „natürlichen Systems" zu verändern oder gar aufzuheben. Das innere Prinzip bleibt im Bewußtsein der Zeit erhalten, während kraft der Ersetzung der Individuen durch Totalitäten deren explosive Kraft ins Unendliche gesteigert wird. So wird die hegelsche Philosophie entgegen ihrer eigentlichen Absicht, aber mitverschuldet durch die letzte Unklarheit und Ohnmacht ihrer Prinzipien, durch die wahrhaft entscheidenden Mächte der Zeit absorbiert — der Rest ist Ideologie.

Das gilt von der hegelschen Philosophie, dieser mächtigen geschichtlichen Erscheinung. Um wieviel mehr muß es von jenen abgeleiteten Phänomenen gelten, die wir als Neuhegelianismus — das gleiche gilt vom Neukantianismus — bezeichnen. Sie sind, wie wir in genauen Analysen sehen werden, dem geschichtlichen Geschehen gegenüber ohnmächtig.

Wie die hegelsche Philosophie ihrem Schicksal, so ist die materialistische Geschichtsphilosophie ihren eingeborenen Normen nach durch und durch in die Zeit verstrickt. Sie bedeutet im tiefsten Sinn nichts Neues, nichts Revolutionäres: sie stellt eine spezifische Ausprägung des „natürlichen Systems" dar. Es ist absolut unrichtig, zu sagen, daß sie von der hegelschen Philosophie abstammt. Sie beruht auf der Grundlage des westeuropäischen „natürlichen Systems" — wie denn Marx vorausgesagt worden ist, daß er die Grundgedanken der französischen Aufklärungsphilosophie und ihrer mechanistischen Prinzipien durchführen werde. Das allerdings ist zutreffend, daß die materialistische Geschichtsphilosophie das „natürliche System" durch einzelne Begriffe Hegels erweitert. Nicht mehr die Individuen, aber auch nicht die Nationen, sondern die

Klassen sind die Träger des geschichtlichen Geschehens, das durch das „natürliche System" bestimmt ist. Der Klassenkampf ist der sinnfällige Ausdruck der Dynamik des „natürlichen Systems", dessen unheimliche, auflösende Macht dadurch gesteigert wird, daß der Kampf der Momente mit vollem Bewußtsein in den Volkskörper selbst verlegt wird, den Hegel als Einheit betrachtet wissen wollte.

Wie die Idee der Totalität, so wird auch die der Entwicklung durch die Logik des „natürlichen Systems" aufgesogen. Die sich unter der Form der Dialektik vollziehende Entwicklung — nach Hegel der Ausdruck des metaphysischen Weltprozesses selbst — wird geschichtlich in einer anderen Ebene wirksam. Sie setzt das bisher als ruhend gedachte „natürliche System" gleichsam in Bewegung: sie mobilisiert die Statik des „natürlichen Systems". Das ist die allgemeine Geschichtsauffassung, die in der materialistischen Geschichtsphilosophie am schärfsten durchgeführt wird. Die geschichtliche Entwicklung verläuft auf der Basis des „natürlichen Systems" dialektisch, das heißt in Kämpfen, in Gegensätzen, um endlich in dem Ideal- und Endzustand der Menschheit, der Aufhebung der Gegensätze, der Versöhnung — der klassenlosen Gesellschaft zu gipfeln. So dient diese Zentralidee der hegelschen Philosophie — die dialektische Entwicklung — gerade dazu: den Kampf der Momente des „natürlichen Systems", den Klassenkampf zu begreifen als geschichtliche mit der Idee der Entwicklung selbst gesetzte Notwendigkeit.

Auch der Neuhegelianismus teilt diese grundirrige Fiktion — wenn auch in einer „geistigen" Ebene — daß aus dem dialektischen Kampf der Momente das Ganze folge. *In Wirklichkeit ist dies nicht die Begründung, sondern die Auflösung der Idee der Ganzheit und Totalität.*

Es ist höchst interessant, daß auch in Westeuropa die hegelsche Philosophie mit dem „natürlichen System" vereinigt wird. Im philosophisch-positivistischen Bewußtsein Westeuropas trifft sie zusammen und vereinigt sie sich mit den naturalistischen Entwicklungstheorien, so bei Spencer. Sie bildet auch hier einen Intensivierungsfaktor der modernen geschichtlichen Dynamik.

Schon in diesen wenigen Beispielen enthüllt sich das tragische Schicksal des deutschen Idealismus: er wird hineingerissen in die wirkliche moderne Entwicklung, die er überwinden will — um sie zu potenzieren! Das geschieht — wie wir sehen werden — letztlich deswegen, weil er die Dynamik des „natürlichen Systems" überdeckt, nicht aber aufgräbt und zerstört.

So ist es zu verstehen, daß die hegelsche Philosophie sich in ihre Bestandteile auflöst — daß der Neuhegelianismus entsteht.

Wir können also nicht auf Hegel zurückgehen, wie es vielfach versucht wird, indem sich das moderne Bewußtsein verzweiflungsvoll an ihn klammert, um die Krisis der Zeit, in die wir gestellt sind, gedanklich zu bändigen. Wir müssen den Mut zu einer letzten Entschlossenheit des Geistes, zur eigentlichen Radikalität der philosophischen Probleme, die keine theoretischen, sondern die existenzielle Probleme sind, aufbringen. Die Erziehung hierzu, das heißt die Hinanführung zu den letzten Wurzeln unserer existenziellen Situation: darin sehen wir eine der Aufgaben der neuen Universität — in der Hoffnung und Überzeugung, daß dann, wenn die Existenzkrisis nur tief genug gefaßt wird, sie auch tief genug überwunden werden wird. —

Eine Stelle aus dem Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen York von Wartenburg (Halle 1923, S. 68 f.) möge uns diese Analysen zusammenfassen! Was Graf York von Wartenburg von der historischen Schule bemerkt, gilt analog für den Idealismus.

„Das Zeitalter des Mechanismus: Galilei, Descartes, Hobbes, ist virtuell Gegenwart. Die Denkrichtung, die Problemstellung ist eine aktuelle. Die Modifikationen, die der Zeitverlauf hinzugebracht hat, erscheinen mir unwesentlich, und da mag ich wohl anders werten. Denn z. B. die sog. historische Schule halte ich für eine bloße Nebenströmung innerhalb desselben Flußbettes und nur ein Glied eines alten durchgehenden Gegensatzes repräsentierend. Der Name hat etwas Täuschendes. Jene Schule war gar keine historische sondern eine antiquarische, ästhetisch konstruierende, während die große dominierende Bewegung die der mechanischen Konstruktion war. Daher was sie methodisch hinzubrachte, zu der Methode der Rationalität nur Gesamtgefühl."

VI.

Das „natürliche System" und die reformatorische Religiosität

Wir vergegenwärtigen uns nun in einer neuen Untersuchungsreihe das Übergreifen der modernen naturwissenschaftlichen Prinzipien, des „natürlichen Systems" auf die neue Religiosität. Wir skizzieren, wie diese Prinzipien nicht nur für die neue Ordnung der modernen europäischen Gesellschaft, sondern auch für die Einbeziehung der neueren Religiosität in die Dynamik der modernen Entwicklung von Bedeutung sind.

Wir unterscheiden innerhalb der modernen Religiosität drei große Ströme: die reformatorische Religiosität, ferner die Mystik und den mystischen Pantheismus, endlich die Vereinigung der reformatorischen Religiosität mit der Mystik und dem Pantheismus in der religiösen Metaphysik des deutschen Idealismus. Wir analysieren noch nicht die Wesensverfassung dieser Formen der modernen Religiosität, sondern verfolgen am Paradigma der reformatorischen Religiosität die Umbildung, die sie durch die heterogene Dynamik des „natürlichen Systems" erfährt.

Wir knüpfen an bekannte Untersuchungen von M. Weber[1]) und E. Troeltsch[2]) an und gehen aus vom Begriff der „innerweltlichen Askese", die den Begriff der religiösen Askese voraussetzt. Diese bedeutet die methodische und rationale Durchführung einer auf ein religiöses Endziel hingeordneten Lebenshaltung. So ist die Lebenshaltung des Mönchs hingeordnet auf ein Ziel, das Jenseits. Das diesseitige Leben ist unter dem Gesichtspunkt und der Norm jenes Zieles aufgeteilt in einzelne Aufgaben, Verpflichtungen, Übungen. „Der Mönch ist der erste in jener Epoche rational lebende Mensch, der methodisch und mit rationalen Mitteln ein Ziel anstrebt, das Jenseits. Nur für ihn gab es Glockenschlag, nur ihm sind die Tagesstunden eingeteilt zum Gebet. Die Wirtschaft der klösterlichen Gemeinschaften war die rationale Wirtschaft. Die Mönche haben dem frühen Mittelalter teilweise seine Beamten geliefert: die Macht des Dogen von Venedig brach zusammen, als der Investiturstreit ihm die Möglichkeit nahm, die Kleriker für überseeische Unternehmungen zu verwenden. Aber die rationale Lebensführung blieb auf die Kreise des Mönchtums beschränkt..."[3]) Für die Außenstehenden ist diese absolute religiös-ethische Forderung nicht in ihrer Strenge für die totale Lebenshaltung verpflichtend.

Mit diesem System hat die Reformation gebrochen. Die „außerweltliche", das ist die durch das Ziel des Jenseits bedingte mönchische, rational und methodisch geordnete Lebenshaltung wird bedeutungslos. Die religiösen Naturen, die bis dahin ins Kloster gegangen sind, müssen innerhalb der Welt das Gleiche leisten. Das ist der Sinn des Prinzips der „innerweltlichen Askese". Sebastian Frank faßt den Sinn der Reformation in die Worte zusammen: „Du glaubst, du seist dem Kloster entronnen: es muß jetzt jeder sein Leben lang ein Mönch sein." Zwar werden weder Armut

[1]) M. Weber: Ges. Aufs. zur Religionssoziologie, 1920, Bd. I.
[2]) E. Troeltsch: Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919.
[3]) M. Weber: Wirtschaftsgeschichte, 1923, S. 311.

noch Ehelosigkeit gefordert: aber verlangt wird die Disziplin des ganzen Lebens, die asketische Hingabe an den Beruf. Der innerweltliche Beruf erhält religiösen Wert. Der Beruf wird zur Berufung. Nur die durch die protestantische Bibelübersetzung beeinflußten Sprachen kennen diesen Sinn des Wortes Beruf. Das neue, innerweltlich-asketische Berufsethos bewirkt die strenge, methodische und rationale Ordnung der gesamten menschlichen Arbeit.[1]) Dies ist nach Weber und Troeltsch die Wurzel der rationalen Ordnung der bürgerlichen Arbeitswelt, das heißt der kapitalistischen Welt als der methodischen, rationalen Organisation der innerweltlichen Arbeit in Technik, Industrie, Handel und Gewerbe. Die religiös-ethische Wurzel dieser Ordnung stirbt allmählich ab. Die neuen Mächte lösen sich von ihr los und bewegen sich in rein natürlichen, ja „naturgesetzlichen" Bahnen — um in immer größerem Maße die Spannungen und Krisen hervorzurufen, die das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert charakterisieren.

An diesen Weber-Troeltschschen Untersuchungen ist eine entscheidende Korrektur zu vollziehen. Das religiös-ethische Prinzip der „innerweltlichen Askese" ist Berufsethos, Wille zur rationalen Ordnung und Durchdringung des gesamten Daseins — es ist darum noch nicht das Prinzip dieser rationalen Ordnung und Durchdringung des gesamten Daseins. Es bedeutet eine neue Kraft und eine neue Energie des Lebens, eine Steigerung des innerweltlichen Lebens: eben darum ist es noch kein Ordnungs- und Formprinzip. Das Ordnungs- und Formprinzip liegt vor im „natürlichen System" und dessen Kategorien: Individuum, Eigentum, Vertrag, Dynamik der „Kräfte". Die „innerweltliche Askese" ist die Triebkraft, die sich in den Formen des „natürlichen Systems" zur geschichtlichen Wirksamkeit bringt.

Zwei Gründe geben der Verknüpfung mit dem „natürlichen System" eine innere, obzwar nicht ausdrücklich zum Bewußtsein erhobene Motivierung. Wenn nämlich die „innerweltliche Askese" die methodische und rationale Ordnung des Menschen gemäß der innerweltlichen Berufung bedeutet, so scheint eben das „natürliche System" diese methodische und rationale Ordnung in einem Höchstmaße zu gewährleisten: denn auf der Basis der neuen Naturwissenschaft erscheint das „natürliche System" als der konsequente Ausdruck der autonomen ratio selbst. Der Begriff der Ratio, wie der Methode, wird in ihr — so scheint es — allgemeingültig geklärt. Ferner aber —

[1]) M. Weber: a. a. O. S. 312, 313—316.

und das ist der zweite Grund — scheint das „natürliche System" die volle Entfaltungsmöglichkeit der innerweltlichen Berufung zu ermöglichen, weil es wie die reformatorische Religiosität an das Individuum anknüpft.

Hiermit haben wir an dem wichtigsten Paradigma die übergreifende Wirkung des „natürlichen Systems" auf die moderne Religiosität erläutert.

Die bisherigen Ausführungen genügen, um uns von der gewaltigen Macht des „natürlichen Systems" und seinen Wirkungsformen zu überzeugen.

§ 16. Die metaphysischen Grundlagen des „natürlichen Systems"

I.

Geschichtliche und Wesenszusammenhänge

Wir machen nunmehr den Versuch der tieferen Erfassung der Formenwelt des „natürlichen Systems". Leitend ist die Frage: was bedeutet es, daß die Idee des Naturgesetzes zum Fundamentalprinzip nicht nur des Seins der Natur, sondern auch des Seins des Menschen — ja schließlich des Seins schlechthin gemacht wird?

Der geschichtliche wie wesensmäßige Ursprung dieses Tatbestandes beruht in der Urdynamik, in den ursprünglichsten Werten und Wertsetzungen der abendländischen Geschichte, die diese im Ganzen wie im Einzelnen bestimmen — in der Aufeinanderbeziehung und Auseinandersetzung von Antike und Christentum.

Wir erinnern uns, daß die Aufeinanderbeziehung und Auseinandersetzung von Antike und Christentum in der Formung und Begründung eines neuen Seins- und Existenzbewußtseins gipfelt, das sich an den drei Wirklichkeits- und Seinsbereichen Gott, Seele, natürlicher Kosmos gestaltet und organisiert. Seit Augustinus wird die Aufspaltung der Einheit und Totalität des „Seins als Sein" in jene Seinsbereiche weltgeschichtlich wirksam. Sie werden aber gleichwohl gedanklich — und das heißt in der Folge ideologisch — verbunden. Wir erinnern uns, daß die christlich-theologisch umgedeutete und umgewertete platonische Ideenlehre das gemeinsame Prinzip jener drei Seinsbereiche darstellt. Die platonischen Ideen in ihrer augustinischen Umwandlung sind die Formen des göttlichen Verstandes, denen gemäß sowohl der menschliche Verstand als Teilfunktion der menschlichen Seele wie auch der natürliche Kosmos, die Natur erschaffen ist. Wie an der Schwelle des

Mittelalters steht dieser Grundansatz an der Schwelle der neueren Zeit. Insbesondere ist die zu Grunde liegende Auffassung der platonischen Idee maßgebend bis zu Kant, ja weit darüber hinaus.

Der so gefaßte Platonismus ist die entscheidende Grundlage, auf der — nach der Loslösung des natürlichen Kosmos aus dem mittelalterlichen System, nach der Verselbständigung (Autonomisierung) des natürlichen Kosmos — die moderne Naturforschung sich selber begreift als das Nachzeichnen der Gedanken Gottes in seiner Schöpfung, als das Lesen des göttlichen Schöpfungswortes im Buch der Natur, das aufgeschlagen vor uns liegt, das durch keine Phantasie entstellt, durch keine Willkür ausgelegt, durch keine Autorität in Verwahrsam genommen werden kann. Die großen modernen Naturforscher bis hinauf zu Newton und darüber hinaus sind in diesem Sinne aus tiefster Überzeugung Christen. Der Natur — das ist die Überzeugung — eignet ein ursprünglicher, selbständiger Offenbarungswert, der um so reiner erglänzt, je mehr sich der wahre Sinn der Offenbarung in den Glaubenskämpfen, in ihrer Entladung etwa im Dreißigjährigen Kriege, verdunkelt. Die großen Geister der neueren Zeit empfinden das Aufblühen der modernen Naturwissenschaft als befreiendes Ereignis, das keineswegs widerchristlich, sondern der reinste Ausdruck der christlichen Schöpfungswahrheit ist. Statt des tötenden Buchstabens stellt sich der Sinn und Geist derselben dar. Die Natur wird damit zur Norm der Schöpfung insgesamt, der Schöpfungswirklichkeit, die die Naturwissenschaft, und nur sie allein, in unveränderlicher, unentstellter und unentstellbarer Reinheit nachzeichnet. Das bedeutet in letzter Linie: Gott wird interpretiert als Urheber des Weltmechanismus (Deismus) und wird — das ist die Konsequenz — schließlich diesem gleichgesetzt. Der Mensch ist gleichfalls, und zwar als Moment, diesem Mechanismus eingeordnet. Der universelle Mechanismus, das schrankenlose Naturgesetz ist die Norm alles Seins und alles Geschehens.

Diese Entwicklung ist im Abendlande nur möglich, weil in der geschichtlichen Antithesis und Synthesis von Antike und Christentum die Idee des Seins, das „Sein als Sein" aufgespalten wird in die drei genannten Wirklichkeitsbereiche, denen dieselben Gesetze, die platonischen Ideen eignen.

Diese christlich-theologisch bestimmte Metaphysik des Seins ermöglicht und begründet die Überzeugung: daß insbesondere die Formen des

natürlichen Kosmos und des menschlichen Daseins in einer letzten Hinsicht identisch sind, daß mit der Erforschung der Formen des natürlichen Kosmos zugleich die des menschlichen Daseins, ja des Seins schlechthin gewonnen werden. Dies ist der Ursprung der spezifisch modernen Ontologie. Ihr geschichtlicher und wesensmäßiger Gehalt ist dahin zu bestimmen: daß die Wesenszüge eines Seinsbereiches zu denen „des" Seins gemacht werden. Nicht allein auf dem Gebiete des Geschichtlichen und Politischen — so schließen wir hieraus: sondern zugleich in der Metaphysik des Seins selbst führt die christlich theologisch bestimmte Aufspaltung des Seins zur Zerstörung des Seins.

Die geschichtlichen und wesensmäßigen Ursprünge der geschilderten Entwicklung werden allmählich verdeckt. Ihr Gehalt wird säkularisiert. So entspringt eine Metaphysik, die scheinbar durch sich selbst evident und durch sich selbst gerechtfertigt ist. Sie wird dahin formuliert, daß die Wesensverfassung des Seins der Natur, wie des Seins des Menschen, ja das Sein schlechthin, einförmig und identisch sei. Diese moderne säkularisierte Form der christlich-theologischen Metaphysik ist die entscheidende Voraussetzung des modernen Wissenschaftsbegriffs. Das ist unmittelbar deutlich in jenen Wissenschaften, die als solche im „natürlichen System" gründen, wie die liberalistische, wie die materialistische Geschichtsbetrachtung. Aber es gilt zugleich und in demselben Maße für die Wissenschaften, die vorgeben, das „natürliche System" überwunden zu haben, wie die modernen „Geisteswissenschaften". In Wahrheit haben sie kein Verhältnis zum Wesen des Geistes und des Lebens. Denn ihre Kategorien: wie „Theorie", „Objektivität", „Spezialforschung", angeblich „rein formal" bestimmt: sind geformt nach dem Vorbild der Normen des dinglichen Seins. Die modernen „Geisteswissenschaften" bestätigen die Metaphysik — die sie überwunden zu haben wähnen. Von ihnen ist keine Rettung und Erneuerung des Geistes und des Lebens zu erhoffen.

Es gehört zu den großen Paradoxien der neueren Zeit, die ihren Vorzug darin sieht, antimetaphysisch zu sein — einer stillschweigend vorausgesetzten, verdeckten, im höchsten Maße fragwürdigen Metaphysik ausgeliefert zu bleiben, die das moderne Geschichtsbewußtsein und die moderne

geschichtliche Existenz seit einem halben Jahrtausend fortschreitend beherrscht.

Innerhalb des abendländischen Weltalters ist diese Ontologie und Metaphysik eine besondere Ausprägung der Grunddynamik desselben. Die neuere Zeit bringt im letzten Grunde keine neuen Motive hervor. Sie setzt die Wellenbewegung der vorangehenden Epoche der abendländischen Geschichte fort, so zwar, daß diese Wellen gleichsam in neuen Medien gebrochen werden. Das dreizehnte und vierzehnte Jahrhundert ist der geschichtliche Ort, an dem aus der Urdynamik und gemäß dem Urgesetz des gesamten abendländischen Weltalters jene neuen, modernen Abwandlungen des abendländischen Existenzbewußtseins und der abendländischen Existenz entstehen, die in der Verselbständigung und in der universalen Herrschaft der Gesetze des natürlichen Kosmos gipfeln. Eben diese modernen Abwandlungen werden aus dem geschichtlichen Blickpunkt der klassischen Scholastik von Thomas von Aquin, als eine spezifische Ontologie, als „Univokation" der Idee des Seins bezeichnet — und abgelehnt.

Auf dem Grunde der spezifisch modernen, durch die Idee des Naturgesetzes zur radikalsten Ausprägung gebrachten Metaphysik, das ist auf dem Grund der modernen naturalistischen Ontologie, kann es keine anderen Wertbestimmungen geben als diejenigen, die mit den naturwissenschaftlichen Prinzipien im Einklang stehen. Welche Bedeutung könnten die Werte, die nicht mit den Naturgesetzen des Seins identisch sind, für das Sein besitzen? Daraus geht hervor: daß eine spezifisch moderne Seinsauffassung eine spezifisch moderne Wertlehre begründet. Dieses spezifisch moderne Seins- und Wertverständnis beherrscht die moderne abendländische geschichtliche Existenz.

II.

Existenzielle Begründung

Wir haben das geschichtliche und prinzipielle Wesen der schrankenlosen Herrschaft des universellen Naturgesetzes sowie des „natürlichen Systems" zum strengsten Ausdruck gebracht.

Nunmehr stellen wir die neue Frage: worin bestehen die existenziellen Motive und Gründe, die die schrankenlose Herrschaft des universellen Naturgesetzes wie des „natürlichen Systems" ermöglichen und herbeiführen? Welche moderne Daseinshaltung spricht sich in jener Herrschaft aus?

Wiederum müssen wir auf das Grundwesen und die Grundwerte des abendländischen Weltalters zurückgehen — auf die ursprünglichsten Normen der christlichen Theologie, denen gemäß die ganze Welt, zumal die geschichtliche Welt der Antike, bestimmt wird.

In den Analysen des vorhergehenden Abschnittes haben wir festgestellt, daß am geschichtlichen und wesensmäßigen Ursprung des „natürlichen Systems" nicht der Abfall von den christlichen Werten steht, sondern die Absicht ihrer Rettung. Das „natürliche System" ist geradezu die Form, die die christlichen Werte in sich aufnimmt, um sie zu säkularisieren.

Die Offenbarung, als der einmalige Einbruch der göttlichen, transzendenten Wahrheit in die immanente Welt, wird umgewandelt in die durch Gott selbst „gesetzte" Wahrheit des Naturgesetzes.

Das Naturgesetz ist die Offenbarung, der insbesondere die Probleme des menschlichen Daseins anheimgegeben und ausgeliefert werden.

Das menschliche Dasein, bei den Griechen unter der Ungewißheit des Schicksals stehend, gewinnt in der christlichen Kirche durch deren Verheißungen und Gnadenmittel seine „Sicherheit". Die Existenzangst des vom Tode bedrohten Menschen, des in seiner Geschichtlichkeit ständig bedrohten menschlichen Daseins — findet im modernen Zeitalter, das nicht des Christentums, wohl aber der dogmatischen Glaubensstreitigkeiten überdrüssig ist, ihre neue Lösung, ja Erlösung durch den Einklang des Menschen mit der Harmonie des durch Gott, den Schöpfer, geschaffenen Universums. In dieser Harmonie verliert der Tod seinen Schrecken, nämlich den Schrecken des Gerichts.

Das menschliche Dasein gewinnt eine neue „Sicherheit". Es beginnt ein neues Zeitalter. In ihm geht es nicht um echte herrscherliche „olympische" Ordnung, wahre Führung der Völker, sondern um die Durchsetzung des christlichen Existenzbewußtseins mit den Mitteln der Ratio.

Die Rettung des Menschen — diese Verheißung und frohe Botschaft des Christentums — wird nämlich umgewandelt, säkularisiert in die Sicherheit des Menschen, der sich eingeordnet weiß in die Ordnung der Natur. Er weiß sich in ihr geborgen, und sein Bemühen ist darauf gerichtet, die „Sicherung" der natürlichen Ordnungen fortzusetzen durch die Sicherungen des „natürlichen Systems", durch die nach diesem Vorbild gestaltete moderne Idee der Ratio. Diese Idee der Sicherheit — auch dann und gerade dann, wenn sie im politischen Ge-

wand auftritt — ist die verborgene, das heißt umgewandelte und säkularisierte religiöse Kategorie schlechthin. Jedes Rühren an diese Idee ist notwendig begleitet von dem Ausbruch der metaphysischen Existenzangst — das ist das untrügliche Zeichen dafür, daß diese durch das „natürliche System" rationaler Sicherungen nicht gebändigt, sondern nur verdeckt, daß die metaphysische Existenzangst und ihre Gewalt, gerade auch in politischer Hinsicht in Dämonie verkehrt ist.

Das menschliche Dasein wird eingeordnet in das „natürliche System", es wird seinen Kategorien überantwortet: es ist „schicksallos" — es ist nicht mehr frei für sein Schicksal. Denn: Anpassung, Nutzen, Utilität, Rente — alle diese falschen Götzen der „Sicherheit", der „Sekurität", aufgerichtet kraft der Ratio des „natürlichen Systems", einer destruktiven Ratio, weit davon entfernt, das Leben im Tiefsten zu fördern, ja es überhaupt nur zu begreifen, verkehren das Leben. Die reine Utilität und Nützlichkeit ist der sicherste Weg, das Leben zu zerstören. Gefahr, Wagnis, Einsatzbereitschaft: das sind die wahren Wesensbestimmungen des Existierens, unseres Existierens — in ihnen allein besteht die ursprüngliche Kraft, die eigentliche Größe des Lebens. In diesem Sinn gilt für uns das Wort aus Platons Staat: alles Große ist gefährlich.

Dies ist ein Punkt, an dem die Krisis der modernen abendländischen Werte und Wertordnungen und der metaphysische Grund dieser Krisis offenbar wird. Er besteht in der Verkehrung des metaphysischen Wesens des Menschen. So aber verstehen wir es in einem tiefsten Sinn, wenn Nietzsche über die Götzendämmerung der modernen Werte sagt: wir haben neue Werte nötig.

B.

Die Umgestaltung der Idee des menschlichen Daseins durch die konstruktiv-idealistischen und durch die psychologisch-empiristischen Philosophien. Ihre Konsequenzen für das moderne Existenzbewußtsein und die moderne geschichtliche Existenz

§ 17. Umgrenzung des Problems

Wir haben gesehen, daß durch die Synthesis und Antithesis von Antike und Christentum der abendländischen Geschichte drei große Wirklichkeits- und Seinsbereiche als die Themen des Geistes und des Lebens vorgegeben sind: das Motiv des natürlichen Kosmos, des menschlichen Daseins, des

Daseins Gottes. In der Gestaltung und Verknüpfung, in der Lösung und der erneuten Zusammenfassung dieser drei großen Motive entwickelt sich innerhalb des abendländischen Weltalters sowohl das mittelalterliche wie das neuzeitliche Denken, formt es in seinen Ideen und Ideologien den Begriff des Menschen wie den Begriff der Geschichte.

Wir haben nun gesehen, wie das moderne Denken in der Verselbständigung und in dem Versuch einer neuen Zusammenfassung jener drei großen Motive entspringt, wie insbesondere aus der Wurzel des natürlichen Kosmos, das ist der autonom gesetzten modernen Naturwissenschaft, Ideen und Prinzipien hervorgehen, die weit über den Horizont der modernen Naturwissenschaft hinausgreifend die Probleme der modernen Gesellschaftsordnung wie gewisse Probleme der neueren Religiosität in ihren Bann ziehen und dadurch in entscheidendem Maße unter der Form des „natürlichen Systems" bis heute das moderne geschichtliche Existenzbewußtsein wie die moderne geschichtliche Existenz bestimmen.

Wir stellen nun die neue Frage: wie verhalten sich zu dieser großen und wichtigen, aus der neuen Idee des natürlichen Kosmos entspringenden Bewegung diejenigen Philosophien, Weltanschauungen und Systeme, die aus den autonom gewordenen beiden anderen Wurzeln des modernen Denkens, nämlich des menschlichen Daseins und des Daseins Gottes entspringen?

Wir sahen bereits, und werden es noch genauer betrachten: jene drei Motive bilden die dreifache Wurzel des Inbegriffes der modernen abendländischen Philosophien, Weltanschauungen und Systeme. Sie bilden deren gemeinsamen Horizont: weil sie der Ausdruck jener allgemeinsten Prinzipien sind, die die abendländische Geschichte durchwalten – nämlich der Antike und des Christentums, genauer ihres antithetisch-synthetischen Verhältnisses.

Nachdem wir die aus der Wurzel des natürlichen Kosmos entspringenden Ideen und Ideologien erforscht, ihre übergreifende Wirkung und ihr metaphysisches Wesen analysiert haben: versuchen wir zunächst die aus der Wurzel des menschlichen Daseins hervorgehenden neuen Philosophien, Weltanschauungen und Systeme zur Darstellung zu bringen. Die im Prinzip des göttlichen Daseins oder in dem religiösen Bewußtsein gründenden modernen Anschauungen und Auffassungen behalten wir einer neuen Untersuchungsreihe vor.

Aus der Wurzel des menschlichen Daseins — und das heißt aus der Wurzel des „Ich" — erwachsen einmal die von Descartes ausgehenden idealistisch-konstruktiven, sodann die mit Locke anhebenden psychologisch-empiristischen Systeme.

§ 18. Die konstruktiv-idealistischen Philosophien

I.

Die Richtung der Untersuchung

Die Untersuchungen, die wir nunmehr beginnen, zielen auf die Frage: Worin besteht das tiefere Wesen jener idealistischen Systeme? Sind sie im Stande, die Dynamik des „natürlichen Systems" gedanklich und existenziell zu durchbrechen, oder doch einzuschränken? Sind sie von geschichtsgestaltender Bedeutung? Wo ist der Punkt, an dem diese Systeme die Wirklichkeit berühren, von dem aus sie die Wirklichkeit zu gestalten oder umzugestalten vermögen? Oder gibt es für die idealistischen Systeme keinen solchen Punkt? Schweben sie gleich glänzenden Wolken über der Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens? Bilden sie die ideologische Begleitmusik zu dem eigentlichen Thema, zu der eigentlichen Wirklichkeit der modernen abendländischen geschichtlichen Existenz?

Es geht also in diesen Untersuchungen um das entscheidende Wesen des modernen Begriffs der Idee. Worin besteht seine verpflichtende Kraft? Wie verhält sich der moderne Begriff der Idee zur Existenz? Wir wollen diese Untersuchungen gipfeln lassen in dem Problem: was bedeutet diese moderne Form der Idee für die Gestaltung unseres deutschen Lebens als Volk und Nation, was bedeutete sie in der uns auferlegten Existenzprobe des Weltkrieges? Welche Formen des Denkens und Lebens stellten uns die westlichen Völker gegenüber? Berührt die moderne Form der Idee als spezifischer Ausdruck des abendländischen Geisteslebens überhaupt unsere Existenz oder — verdeckt sie diese nicht vielmehr?

II.

Descartes

Die modernen idealistischen Systeme entspringen aus der autonomen Wurzel des menschlichen Daseins. Dieses aber wird von Descartes, dem Begründer der modernen idealistischen Systeme, gefaßt als das „Ich".

In diesen wenigen Sätzen liegt bereits die ganze Problematik der modernen idealistischen Denk- und Lebenshaltungen beschlossen. Descartes — also ein durch und durch westlicher, westeuropäischer Denker — gilt als der Urheber „der" neueren Philosophie. Auf ihn beziehen sich auch die deutschen Formen des modernen Idealismus. Sind sie daher — so fragen wir schon jetzt — nicht viel mehr westliche als unserer eigenen Lebenswahrheit entsprechende Formen und Ideologien? Ist durch diesen Ursprung der modernen deutschen idealistisch-konstruktiven

Philosophien nicht von vornherein zu Gunsten des Westens entschieden — wenn es in der entscheidenden Stunde gilt, die eigene geschichtliche Wirklichkeit gegenüber der westlichen zu decken?

Warum nun wird das menschliche Dasein als das „Ich" zum Ursprung und zur Norm der idealistischen Philosophien gemacht? Diese Frage wird durch den geschichtlichen Zusammenhang beantwortet. Descartes nämlich knüpft mit vollem Bewußtsein an Augustinus an. Diese Tatsache ist zwar bekannt. Aber man hat bisher diese Beziehung nur in Einzelheiten — und damit im letzten Grunde überhaupt nicht verstanden.

Aus der Anknüpfung an Augustinus geht hervor, daß die cartesianische Philosophie keineswegs einen neuen Ansatz der Philosophie, sondern nur eine moderne Abwandlung abendländischer Prinzipien bedeutet. In dieser Anknüpfung Descartes' an Augustinus sind die großen Motive des abendländischen Denkens und Seins: Gott, Seele (Ich), natürlicher Kosmos als die Probleme der Philosophie schlechthin vorgegeben. Descartes geht vom Prinzip des „Ich" aus: um von ihm her jene drei Motive zu begreifen, zu bestimmen, zu verknüpfen. Das „Ich" ist das Prinzip der Interpretation des Seins im Ganzen.

Warum kann für Descartes das „Ich" das Prinzip der Seinsinterpretation im Ganzen, Gottes wie des natürlichen Kosmos sein? Deshalb, weil Descartes von Augustinus, das heißt vom christlich abendländischen Platonismus, ausgeht. Das „Ich" findet in sich die Ideen, die Descartes eben deshalb als „eingeborene Ideen" begreift — die letztlich mit den Ideen des göttlichen Verstandes, nach denen dieser den natürlichen Kosmos geschaffen hat, identisch sind.

Descartes begreift also das „Ich", das „Ich denke", das cogito, als den Angelpunkt der Seinsinterpretation. Dieses „Ich denke" definiert zunächst das Sein des „Ich" selbst. Das besagt der Satz: cogito, id est sum.

Blicken wir auf diesen Ausgangspunkt, so ergibt sich notwendig die Frage: wie wird nun durch das „Ich denke", das „cogito", das „Ich bin", das „sum" — das heißt die ontologische Seinsverfassung des „Ich" — bestimmt? Wie wird die Grundverfassung des menschlichen Seins als das Grundprinzip aller weiteren Seinsinterpretationen begriffen?[1]) Diese radikalste Frage läßt Descartes unbeantwortet. Verfolgen wir seine Analysen im einzelnen!

[1]) Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit, 1. H. 1927, S. 22 ff.

Descartes sucht das Wesen und Sein des „Ich" sicherzustellen und von der Natur zu unterscheiden, indem er es als res cogitans bestimmt und als solche von der res extensa abhebt. Damit werden beide unter dem gemeinsamen Oberbegriff res gefaßt. Was bedeutet das mit Rücksicht auf das menschliche Dasein, das „Ich"? Es bedeutet, daß Descartes das „Ich" nicht in seinem eigensten Wesen, etwa in seiner Geschichtlichkeit, sondern zunächst als res, das ist nach dem Vorbilde der mathematischen Naturwissenschaft, oder genauer, in methodischer Anlehnung an die mathematische Naturwissenschaft zu begreifen und zu bestimmen sucht. Er definiert es als res, also als dingliches Sein, oder wie wir sogleich sehen werden: er definiert es mit Rücksicht auf das naturwissenschaftlich faßbare dingliche Sein. Die Macht dieser Vorstellungsart ist so groß, daß wir auch heute, völlig unbewußt und mit naiver Selbstverständlichkeit, das Vorbild und die Maße aller Wirklichkeit als res, nämlich als Realität begreifen. Die Realität — nicht etwa die Existenz ist uns das Vorbild der Wirklichkeit. Das deutsche Wort Wirklichkeit, Wirkungszusammenhang (vgl. griechisch ἐνέργεια) ist philosophisch tiefer als das Wort Realität, Dinglichkeit.

Wir sehen, daß die beiden „endlichen Substanzen" oder Seinsformen: das „Ich", das ist das menschliche Dasein, und die „Außenwelt" definiert werden als res, speziell als res cogitans und res extensa. Es ist aber Descartes nicht gelungen — und es konnte ihm nicht gelingen — innerhalb dieses Oberbegriffs res weder den spezifischen Seinswert des „Ich" noch seine Verknüpfung mit der „Welt" zu erhellen. Descartes sucht infolgedessen die Lösung des Problems in einer radikalen Problemverkürzung, deren Struktur bis heute fortbesteht. Die Frage nach dem Sein des „Ich" und seiner Verknüpfung mit der „Welt", die in dem Dualismus der res cogitans und der res extensa unlösbar bleiben muß, wird sachlich reduziert auf das im „Ich" und kraft des „Ich" sich vollziehende Denken der res extensa. Das ist dahin zu präzisieren: die cartesische Gedankenentwicklung gipfelt darin, daß das „Ich" zum Ausdruck des Denkens des ausgedehnten Dinges, der res extensa, das ist des Vollzuges mathematisch-naturwissenschaftlicher Urteile wird. Der Mensch ist das theoretisch über die Dinge der Natur urteilende „Ich". So endet die Metaphysik des Seins in einer idealistischen Erkenntnistheorie, in der erstens das „Ich" gleichgesetzt wird mit den theoretischen Formen des Denkens und des Denkvollzuges, in der

zweitens diese theoretischen Formen des Denkens und des Denkvollzuges mit fast ausschließlicher Rücksicht auf die mathematische Naturwissenschaft entwickelt werden. So aber ist das Problem des Seins des Menschen überhaupt nicht mehr in seiner Tiefe erfaßbar, geschweige denn auflösbar.

Wir sehen hier die Umwandlung der mittelalterlichen Ontologie in den modernen Idealismus, die darin besteht: daß die metaphysischen Seinsprobleme umgestaltet werden zur Theorie der mathematischen Naturwissenschaft. Es handelt sich also nicht so sehr um die Eroberung neuer philosophischer Probleme — als um eine Reduktion und Verkürzung der ontologischen Bezüge des Philosophierens.

Es gilt im modernen Denken als Ruhmestitel des Descartes: wenigstens prinzipiell die Metaphysik überwunden und so den Weg in die neuere Zeit gebahnt zu haben. Keineswegs — sagen wir! Die abendländische Metaphysik bleibt vielmehr erhalten — aber sie wird verdeckt, oder sie wird verkürzt, indem sie eingeht in die mathematische Naturwissenschaft, deren moderne Form jene Metaphysik selbst ermöglicht hat.

Was die Idee der „unendlichen Substanz", des unendlichen göttlichen Seins betrifft: so wird sie gleichfalls, wie die Idee des menschlichen Seins, formalisiert. Die Idee Gottes wird zum Ausdruck des zeitlosen idealen Gesetzes, in dem die Wahrheit der vom „Ich" vollzogenen mathematisch-naturwissenschaftlichen Urteile begründet ist.

Gott als die Idee der Wahrheit, aus der die Urteile des „Ich" über die mathematisch-physikalische gegenständliche Welt ihren Geltungsanspruch und ihre Geltung ableiten: das ist die neue Bestimmung und Verknüpfung des natürlichen Kosmos, des menschlichen Daseins als des „Ich" und des Daseins Gottes.

Es ist leicht zu sehen, daß dieser Idealismus, diese idealistische Erkenntnistheorie, die das Sein des „Ich" zum formalen Prinzip des Vollzuges mathematisch-naturwissenschaftlicher Urteile macht, in Wahrheit die naturalistische Ontologie des „natürlichen Systems" nicht überwindet — sondern sie geradezu bestätigt. Was könnte sozusagen dem „natürlichen System" dienlicher sein als eine Auffassung vom Menschen, die den Menschen, das „Ich", gerade als das Prinzip mathematisch-physikalischer Urteile begreift? Die damit letztlich das Wesen des „Ich" auffassen muß als den Reflex, als die Reflexion der Prinzipien und Inhalte des „natürlichen Systems"? Und die damit Individualismus, theoretische Vernunft,

Rationalität des Daseins, Sicherheit, Utilität, Rente in einem letzten Sinn begründet und bestätigt?

Dies ist die Grundlage dafür, daß die sich von Descartes herleitenden modernen Formen des Idealismus in keiner Weise fähig sind, die Dynamik des „natürlichen Systems" aufzuheben. Sie bringen vielmehr die Verwestlichung des abendländischen Denkens zum Ausdruck, zumal auch des modernen deutschen Denkens, in das nun allerdings noch ganz andere volks- und wesensfremde Motive und Prinzipien einfließen.

Eben weil wir uns selbst im Begriff dieser Idee fern und fremd waren, weil unser Begriff des Geistes selbst fremder, insbesondere westlicher Prägung war: konnten wir im Weltkriege den westlichen Ideologien keine ursprünglich eigenen entgegensetzen. *Nur dann, wenn wir die spezifisch abendländischen Ideologien nicht bloß ablehnen, sondern wahrhaft überwinden, werden wir die große geistige Auseinandersetzung, die unentrinnbar kommt, bestehen, und wahrhaft einen neuen Anfang setzen.*

III.

Fichte und der Neukantianismus

Der geschilderte Grundansatz des Philosophierens bleibt erhalten, besonders auch in den gegenwärtigen Formen des Idealismus, so im Neukantianismus: wenn er auch mit mannigfaltigen neuen Bezügen, etwa mit fichteschen Problemen verknüpft wird.

Zunächst: mit der Philosophie Kants hat der Neukantianismus wenig oder gar nichts zu tun. Im Gegenteil: Kant wird von vornherein eingeordnet in die geschilderte Linie des Idealismus, wozu nur seltsame Oberflächenerscheinungen der kantischen Philosophie — seine Stellung zum ewigen Frieden, zur Französischen Revolution — nicht das Wesen seiner Philosophie selbst Anlaß und Ursache sein konnten. Kant ist in der deutschen Philosophie so gut wie nicht zur Wirksamkeit gelangt. Er wird aus der Aufklärung heraus begriffen und jener westlichen Linie eingeordnet. Dazu kommt allerdings in Deutschland noch diese Tatsache: daß — wie wir an anderer Stelle im Einzelnen nachweisen werden — Kant nicht nur aus jenem westlichen Philosophieren, sondern aus alttestamentlichen, insbesondere messianischen Gesichtspunkten verstanden und zur Wirksamkeit gebracht wurde. Die eigentliche Substanz der kantischen Philosophie wurde dadurch nahezu vollständig verändert oder doch verdeckt.

Wir betrachten nun zunächst kurz die Form, das Prinzip des fichteschen Philosophierens. Es kommt zum Ausdruck in der mystisch-pantheistischen Steigerung des „Ich" zum Prinzip der „Setzung" des „Nicht-Ich", das ist der Welt. Die Identität des „Ich" mit dem göttlichen Prinzip, die Verknüpfung des so bestimmten „Ich" mit der Welt durch die „Setzung", das heißt die Hervorbringung der Welt: das ist die Form, unter der sich Gott, Ich und die Welt darstellen und verknüpfen.

Gerade dieses Prinzip des fichteschen Philosophierens aber ist in der Geschichte der Philosophie, insbesondere im Neukantianismus, zur Wirksamkeit gelangt — nicht der spätere Gehalt des fichteschen Philosophierens, der im Begriff der Nation als dem fundamentalen geschichtlichen Wirklichkeitsbegriff besteht, in den Fichte durch das „Kriegserlebnis", durch die unwiderstehliche Macht der geschichtlichen Wirklichkeit selbst hineingezwungen wird. Durch diese wahre Wirklichkeit der geschichtlichen Existenz, die Fichte ergreift, von der er ergriffen wird, wird die vorhin geschilderte spezifisch-idealistische Form seines Philosophierens in Frage gestellt — ohne daß Fichte sich darüber im letzten und radikalsten Sinne Rechenschaft ablegte — vielleicht ablegen konnte.

Wie immer es sich damit verhält: geschichtlich wirksam geworden ist das vorhin skizzierte idealistische Prinzip des fichteschen Philosophierens. Die fichtesche „Setzung" des „Nicht-Ich", des Seins der Welt, durch das „Ich": wird in der Marburger Schule, in einer Rückwendung zu Descartes, zur cartesianischen Idee der „Universalmathematik" präzisiert durch die „infinitesimale Erzeugung" des „Nicht-Ich", des Seins schlechthin, durch das „Ich", das ist durch das schöpferische Prinzip des Denkens. Das Seinsverständnis — das ist entscheidend — wird bestimmt durch die Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft, dergestalt, daß das „Ich", der Seinswert des „Ich", sich in dem Denken, in dem Vollzug der Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft erschöpft. Damit aber geht in Wahrheit das Sein des „Ich" rettungslos verloren.

Wir können das Wesen dieser Form als Idealismus rücksichtlich des idealistischen Seinsverständnisses dahin präzisieren: daß eine Einzelwissenschaft, die Mathematik, genauer die mathematische Physik zum Vorbild, zur Norm alles Seinsverständnisses erhoben wird. Darum erscheint es nur konsequent, wenn in anderen Formen des Idealismus, so in der Südwestdeutschen Schule: das Seinsverständnis nicht mehr einer Einzelwissenschaft, sondern der Allheit der positiven Einzelwissenschaften überantwortet wird. So heißt es bei Rickert: „Die reinen Wirklichkeits-

probleme sind alle zu Teilproblemen geworden und gehören in das Gebiet der Spezialwissenschaften. Seit Aufteilung des Wirklichen an sie kann die Philosophie über das bloß Wirkliche nichts mehr sagen. Das überläßt sie der Einzelforschung."[1])

Noch deutlicher: „Wir müssen uns darauf verlassen, daß jeder weiß, was er meint, wenn er ‚wirklich' sagt . . ." Das Wirkliche, so geht aus diesem Beispiel hervor, und das ist die Absicht Rickerts, ist kein eigentliches philosophisches Problem. In dieser entscheidenden Hinsicht meinen alle modernen Formen des Idealismus dasselbe — so heftig sie sich auch schulmäßig befehden und bekämpfen.

Hierdurch geht das Problem des Seins des Menschen rettungslos verloren: es wird jene moderne wissenschaftstheoretische Situation bestätigt und gerechtfertigt, nach der das Sein des Menschen aufgelöst wird in die einzelwissenschaftlichen Probleme der Psychologie, Typologie, Physiologie, Naturgeschichte, Soziologie, Rechtswissenschaft. Die Philosophie ist die Erkenntnistheorie der Einzelwissenschaften — die sie nachträglich legitimiert und bestätigt.

Wie ist diese im weitesten Maße heute herrschende Wissenschaftsideologie zu verstehen? Wir kennen die geschichtlichen Zusammenhänge. Ihr liegt die ganze augustinisch-thomistische mittelalterliche Metaphysik dergestalt zu Grunde, daß diese formalisiert und säkularisiert wird. Das Subjekt, die Seele, der Mensch, findet sein Wesen, seine Wirklichkeit darin: theoretische Urteile über Gegenstände, über Objekte, über die Objektivität zu fällen. Die Idee Gottes ist letztlich die „Idee", die die Wahrheit unserer Urteile garantiert. — Ich finde nichts, was prinzipiell aus dem Horizont der mittelalterlichen Metaphysik herausführte . . .

Die „Objektivität", dieses Symbol eines rein am Dinglichen, das heißt Existenzlosen orientierten Denkens, ist aus solchen Zusammenhängen heraus zu verstehen und restlos aufzulösen.

Wollen wir damit die Wissenschaft aufheben? Wir wollen die moderne, das heißt schlechthin destruktive Form derselben zerstören, um zu einer völligen und radikalen Erneuerung der Philosophie und Wissenschaft zu gelangen. —

Will also der Idealismus — und dies ist ja sein Ausgangspunkt — das „Ich" als autonomes Prinzip, die Autonomie des Menschen retten: so muß er sie außerhalb des Seins suchen. Denn das „Sein" ist der mathematisch-naturgesetzlichen oder der positivistischen Gesetzlichkeit unterwor-

[1]) Syst. der Ph. Bd. I, S. 176, 179.

sen, die keinen Raum läßt für eine besondere Seinsverfassung des Menschen.

Darum ist der Idealismus gezwungen, neben die Sphäre des Seins, von ihr durch einen Abgrund getrennt, die Sphäre des Sollens, des Unwirklichen, des Irrealen, der irrealen Werte zu setzen: und in ihr das Wesen des Menschen zu suchen.

Die Ontologie, die der Idealismus als durch Descartes, Kant, Fichte restlos zerstört betrachtet, deren Zerstörung er als den großen, entscheidenden Fortschritt des modernen Denkens bucht: *diese Ontologie bestimmt in Wahrheit mit der idealistischen Seinslehre die idealistische Wertlehre.*

Das Sollen, die Werte, sind in die dem Sein gegenüber transzendente Sphäre des „Irrealen" verlegt. Es erhebt sich deshalb die Frage: wie das Sollen, die Werte, mit dem Sein zu verknüpfen sind. Wenn sie nicht mit dem Sein verknüpft werden können, bleiben sie ideale, ideologische Gebilde — die für das Sein, das heißt für die Wirklichkeit des existierenden Menschen bedeutungslos sind. Der Idealismus begreift nun das Sollen als „unendliche Aufgabe", dergestalt, daß das „Sollen" das „Sein" in einem unendlich fernen Punkt berührt, wie etwa zwei parallele Linien nach mathematischer Ausdrucksweise sich in einem unendlich fernen Punkte schneiden. *Das aber bedeutet in Wahrheit: daß das Sein seiner eigenen mathematisch-physikalischen, oder positivistischen Gesetzlichkeit — und das heißt konkret und geschichtlich: daß es der Dynamik des „natürlichen Systems" unterworfen bleibt.* Wir drücken diesen Tatbestand folgendermaßen aus. *Anstatt daß der Mensch in das Hier und Jetzt, in die Gegenwart, das heißt in seine Wirklichkeit hineingestoßen wird, wird er durch den Idealismus gerade seiner Wirklichkeit entrissen — wird er von ihr befreit, „erlöst", in echt eschatologischem Sinn auf die niemals erreichbare Zukunft verwiesen.* Damit ist bereits die existenzielle, religiöse Haltung angedeutet, die letztlich das idealistische Philosophieren motiviert. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß diese durch einen säkularisierten prophetischen Messianismus wie durch die christliche Eschatologie bestimmten Überzeugungen dazu beigetragen haben, dem Begriff der „Revolution" einen orientalischen anstatt einen germanisch-deutschen Sinn zu geben.

IV.

Allgemeine Bedeutung der geschilderten idealistischen Systeme

Wir verstehen auf Grund der gegebenen Analyse des Idealismus ein beunruhigendes Phänomen unserer Zeit, das uns in einem entscheidenden Sinn angeht.

Der geschilderte Idealismus formt in einem weiten Ausmaße, besonders nach dem Zusammenbruch der hegelschen Philosophie, das moderne deutsche Denken. Er erscheint geradezu als die Philosophie—, in ihm scheint der Begriff „der" Vernunft, „der" ratio, zum Ausdruck zu kommen. Die Entscheidungen des Idealismus erfolgen daher im Namen „der" Vernunft, „der" Philosophie, „des" Geistes. Darin gründet ein verhängnisvolles Faktum unserer Epoche. Es wird uns der Grund der Tatsache offenbar: daß von jener idealen Sphäre „der" Vernunft und „des" Geistes die Brücke zu den eigentlichen geschichtlichen Wirklichkeiten unseres nationalen Daseins nicht geschlagen wurde und nicht geschlagen werden konnte. Letztlich deswegen nicht: weil Idee und Existenz, Wert und Wirklichkeit, nach jener idealistischen Auffassung, durch eine Kluft getrennt sind. Was können also diesem Idealismus die geschichtlichen Wirklichkeitsbegriffe: Volk, Nation oder gar Schicksal — was können ihm die Idee und die geschichtliche Wirklichkeit des Reichs überhaupt bedeuten? Nur zu einem einzigen Prinzip der geschichtlichen Wirklichkeit besteht eine Art von Wahlverwandtschaft: zum „natürlichen System". Der Idealismus und das „natürliche System" gründen ja, wie wir gesehen haben, in demselben Seinsverständnis; das Sein im Ganzen ist für beide mathematisch-naturwissenschaftlich oder positivistisch bestimmt. Der Idealismus bestätigt geradezu das „natürliche System", wie immer es sich darstellt, sei es als liberalistische oder materialistische Geschichtsphilosophie: auch dann, und gerade dann, wenn er das Wesen der Werte, die Idee ins Unwirkliche verlegt. Damit überläßt er die Wirklichkeit, die geschichtliche Wirklichkeit ihrer eigenen Dynamik, — das heißt dem „natürlichen System". Denn — um es zu wiederholen — der Idealismus identifiziert „die" Vernunft, insoweit sie über die geschichtliche Wirklichkeit etwas aussagt, mit der Vernunft des „natürlichen Systems" (wie immer dies im Einzelnen sich darstelle). Daraus wird die seltsame Tatsache verständlich: daß die Philosophie Hobbes' — dieses radikalsten Ausdrucks des „natürlichen Systems" — geradezu, in neuester Zeit, idealistisch interpretiert wird. Der Wirklichkeitsbegriff des „natürlichen Systems" und des „Idealismus" ist eben im letzten Grunde derselbe.

Ebensowenig aber, wie das „natürliche System" die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit erfassen kann (sie vielmehr auflöst), vermag der Idealismus sie zu erfassen, weil sein Wirklichkeitsbegriff — wie der des „natürlichen Systems" — naturalistisch und positivistisch, und weil sein Wert- und Ideebegriff unwirklich ist. Dies ist der letzte und tiefste Grund dafür, daß vom Idealismus — und das heißt in weitem Ausmaße von „der" Philosophie, „der" Vernunft — die Brücke zwar zu den Wirklichkeitsbegriffen des „natürlichen Systems" — der liberalistischen und materialistischen Geschichtsphilosophie überhaupt — aber nicht zu den eigentlichen Phänomenen der geschichtlichen Existenz geschlagen werden kann. Diese erscheinen deshalb als „vernunftlos", ideenfremd, „irrational": weil die Vernunft von der Philosophie von vornherein mit der Vernunft des „natürlichen Systems" — in Wahrheit einer destruktiven Form der Vernunft — identifiziert ist. Diese Vernunftsfremdheit der Wirklichkeit ist aber nur der Ausdruck der Wirklichkeitsfremdheit jener Vernunft. Was kann der Vernunft des Idealismus — wie des „natürlichen Systems" — das existenzielle Problem, durch das unsere Existenz als Nation in Frage gestellt wurde, das Problem des Krieges bedeuten? Es hat in jenem System keinen Platz. Aber ein geschichtliches Existenzproblem wird dadurch nicht aus der Welt geschafft, daß es in einem System keinen Platz findet.

Der Idealismus in dem geschilderten Sinne bildete in weitem Ausmaße vor dem Kriege — und bildete nach dem Kriege weithin gleichsam die letzte, unangreifbare Position der Philosophie. Insbesondere bildete er die geistige Substanz, aus der ein großer Teil der Kriegsgeneration die Tatsache des Krieges zu bewältigen hatte. Man kann nicht sagen, daß vor dieser Tatsache — im Bewußtsein der Kriegsgeneration — der Idealismus zusammengebrochen sei. Das würde voraussetzen, daß er sich den Tatsachen ernsthaft gestellt hätte. Er berührte sie in letzter Hinsicht nicht — er verflüchtigte sich vor der Gewalt der Tatsachen. Und es gehörte vielleicht zu den erstaunlichsten Erfahrungen, ihn nach dem Kriege und in den Nachkriegsjahren zwar um Nuancen bereichert, aber im Grunde unverändert wiederzufinden — als ob nichts geschehen, als ob jene fatale Trübung der reinen Idee durch die „bloße Wirklichkeit" nun glücklich überstanden sei.

Was soeben ausgeführt wurde, findet seine Entsprechung in den meisten Bezügen unseres geschichtlichen Lebens. Alle geschichtlichen Gegebenheiten und Wirklichkeiten — soweit sie nicht in das „natürliche System"

eingehen — sind Trübungen der Idee. Die gegebene Stellungnahme „des" Geistes ihnen gegenüber ist daher Überlegenheit, das heißt in der Vulgärform des Geistes, Ironie, offene Verhöhnung. Hier liegt unter anderem das Geheimnis des Erfolges der westlichen Propaganda in Deutschland während des Krieges. Das Beunruhigende ist dabei nicht, daß Stellung genommen wird gegen geschichtliche Gegebenheiten, sondern daß diese Stellungnahme gegen geschichtliche Wirklichkeiten — soweit sie nicht eingehen in das „natürliche System" — erfolgen im Namen „der" Vernunft, durch „die" ratio sanktioniert erscheint. Es gibt demgegenüber in den geschilderten Formen des Idealismus und in den von ihnen abhängigen Gebilden der Literatur und Dichtung keinen Gedanken, der das verborgene und unenthüllte Wesen unserer geschichtlichen Existenz entborgen und enthüllt, die geheimen Schicksalslinien unseres geschichtlichen Daseins bejaht, uns in unserem Existenzkampfe in einem tieferen Sinne gedeckt hätte — wie die westeuropäischen Philosophien die westeuropäischen Völker, wie wir sehen werden, gedeckt haben.

Diese Beispiele genügen, um das Phänomen zur Anschauung zu bringen: daß eine bestimmte Form des Seins- und Wertverständnisses, daß eine bestimmte, vielfach abgeleitete und bedingte, letztlich destruktive Form der Vernunft identifiziert wird mit „der" Vernunft. Uns kommt es entscheidend darauf an, jenen idealistisch-modernen Modus der Vernunft, wie den Vernunftbegriff des „natürlichen Systems", der unser Denken, unseren Begriff des Denkens in unerhörtem Maße bestimmt: von der Wurzel her freizulegen und in seinem „dialektischen Schein" — würde Kant sagen — in seinem Anspruch, das gültige und richtende Prinzip der geschichtlichen Existenz zu sein, zu zerstören; das heißt, es geht darum, die Formen, genauer die Formalismen, die unsere geschichtliche Existenz verdecken, unser eigenes Sein verhüllen, aufzulösen, zu dem einzigen Zwecke: frei zu werden für die Eigentlichkeit und Wahrheit unserer eigenen Existenz.

Hören wir zum Schluß, was York von Wartenburg in seinem Briefwechsel mit W. Dilthey sagt:

„Die Bodenlosigkeit der abstrakten wissenschaftlichen Dogmatik... kann nur wissenschaftlich überwunden werden durch Erklärung.... Aber die Erklärung muß aus voller Erfahrung gegeben werden. Die ‚Wissenschaftler' stehen den Mächten der Zeit ähnlich gegenüber wie die feinstgebildete französische Gesellschaft damaliger Revolutionsbewegung. Hier wie dort Formalismus, Kultus der Form. Verhältnisbestimmungen der Weisheit

letztes Wort. Solche Denkrichtung hat natürlich ihre — wie ich meine — noch nicht geschriebene Geschichte. Die Bodenlosigkeit des Denkens und des Glaubens an solches Denken — erkenntnistheoretisch betrachtet: ein metaphysisches Verhalten — ist historisches Produkt" (S. 39).

Wir haben die Gründe der „Bodenlosigkeit" dieses Denkens gekennzeichnet. Wir werden sie noch tiefer erfassen. Nicht um in der Kritik stehenzubleiben: sondern um zu einem wahrhaft neuen Denken zu gelangen. Denn, so heißt es bei Moeller van den Bruck: „Ein Volk ist niemals verloren, wenn es den Sinn seiner Niederlage versteht. Aber wir werden die Menschen dieses Verstehens nicht dort finden, wo die Anschauungen nach wie vor festgelegt sind. Wir werden sie vielmehr dort suchen, wo ein völlig neues Denken einsetzt."

Mit diesem „völlig neuen Denken" machen wir allerdings letzten Ernst.

§ 19. Die psychologisch-empiristischen Philosophien

I.

Locke, Berkeley, Hume

Wir haben den Ursprung und das Wesen des besonders in Deutschland zu großem Einfluß gelangten modernen konstruktiven Idealismus als eine Form und Abwandlung des abendländischen Philosophierens begriffen. Wir haben dargelegt, wie dieser Idealismus aus der Wurzel des „Ich" entspringt, wie er sich in der neuen Verknüpfung des „Ich" mit den beiden anderen großen Motiven der abendländischen Geschichte entfaltet, welche Bedeutung er gewinnt innerhalb der Probleme unseres geschichtlichen Daseins.

Wir gehen nunmehr dazu über, neue Formen des modernen Philosophierens zu untersuchen, die gleichfalls aus der Wurzel des „Ich" entspringen, nämlich die mit Locke anhebenden psychologisch-empiristischen Systeme. Gewinnt der dargestellte moderne Idealismus besonders in Deutschland Bedeutung, so gelangen jene psychologisch-empiristischen Systeme in Westeuropa, zumal in England und Amerika, und von hier aus in der unter englisch-amerikanischem Einfluß stehenden modernen asiatischen Welt zu größter Wirkung. Wir stellen in schärfster Formulierung die Grundgedanken der mit Locke anhebenden psychologisch-empiristischen Systeme dar. Leitend ist uns die zentrale und im eigentlichsten Sinn philosophische Frage: was bedeuten diese Systeme für das moderne Existenzbewußtsein und für die Gestaltung der modernen geschichtlichen Existenz?

Wir knüpfen an Locke an. Wie Descartes, so sind Locke die in dem früher geschilderten Verhältnis von Antike und Christentum beruhenden, mit Augustinus zum ersten Mal zur Formung gelangten drei großen Motive des natürlichen Kosmos, des menschlichen Daseins, des Daseins Gottes geschichtlich vorgegeben. Und wie die Philosophie des Descartes in einer spezifischen Reduktion jener metaphysischen Probleme besteht, so werden gleichfalls in den mit Locke anhebenden Philosophien jene ursprünglich metaphysischen Problemdimensionen ständig verkürzt.

Wie Descartes, so sucht Locke unter dem Einfluß des in der Renaissance wieder auflebenden Augustinismus den Ansatzpunkt seiner Philosophie im „Ich". Kraft des cogito erschließt sich in der Philosophie des Descartes — so erinnern wir uns — das Sein des „Ich". Das geschieht methodisch in genauster Analogie zu Augustinus dadurch: daß das „Ich" in sich die Ideen zur Klarheit bringt, in denen das Wesen des menschlichen Denkens, das Wesen Gottes, das heißt des göttlichen Verstandes, und das Wesen des natürlichen Kosmos besteht. Zu Grunde liegt die augustinische Interpretation Platons, nach der die platonischen Ideen die Formen des göttlichen wie des menschlichen Denkens wie des natürlichen Kosmos sind. Das „Ich" kann sich diese Ideen zur Klarheit bringen, weil sie ihm — so erklärt nunmehr auf dieser Grundlage Descartes — ursprünglich eingeboren sind. Diese durch Augustinus angelegte Subjektivierung der Idee tritt uns bei Locke in neuer Form entgegen. Das kommt bereits in dem Bedeutungswandel der Idee zur „Vorstellung" (idea) zum Ausdruck. Locke stellt — und das ist das Entscheidende — die neue Frage: können wir uns mit der Auskunft beruhigen, die Descartes gibt, die Ideen seien angeboren? Wir müssen — so erklärt Locke — vielmehr dem Ursprung jener Ideen nachforschen, den Ursprung jener Ideen zum Problem machen. Wir müssen fragen: woher stammen die Ideen, in deren haben und Verwenden das „Ich" sich selbst, den natürlichen Kosmos, das Dasein Gottes — schließlich das Sein im Ganzen interpretiert?

Die Ideen — so beantwortet Locke diese Frage — stammen aus der „Erfahrung". Die „Erfahrung" ist das neue Prinzip. Die Ideen sind der bewußte Ausdruck der „erfahrenen" Welt; sie sind unsere Vorstellung der „erfahrenen" Welt. Diese „Erfahrung" aber gliedert sich in die äußere und innere „Erfahrung" (sensation und reflexion). Durch die äußere „Erfahrung" (sensation) werden uns Ideen wie Farbe, Ton, Ausdehnung, Bewegung gegeben. Durch die innere „Erfahrung" (reflexion): Erinnern, Urteilen, Wissen, Glauben.

Den Inbegriff dieser auf sensation oder auf reflexion oder auf beiden gemeinsam beruhenden Ideen nennt Locke simple ideas, einfache Ideen. Sie bilden die Buchstaben des Alphabets, durch deren Kombination und Verknüpfung alle weitere Erkenntnis erwächst. Und zwar vollzieht sich diese Kombination und Verknüpfung durch die aktive Kraft des „Ich", das eben hierin sich selbst wie das Sein im Ganzen begreift und interpretiert. Locke nennt die auf diese Weise aus der Kombination und Verknüpfung der einfachen Ideen entspringenden neuen Gebilde: complex ideas, komplexe Ideen.

Die komplexen Ideen werden eingeteilt in drei Gruppen: Modi, Relationen, Substanzen.

Eine besondere Bedeutung unter den komplexen Ideen besitzen die Substanzen. Und hiermit kommen wir auf die eingangs erwähnten großen vorgegebenen ontologischen und metaphysischen Motive zurück. Es findet nunmehr eine durch das Prinzip der „Erfahrung" geleitete Umformung derselben statt. Wir finden, daß bei gewissen auf der sensation beruhenden einfachen Ideen, wie Undurchdringlichkeit, Solidität, Ausdehnung, Gestalt — die „primären Qualitäten" immer vorhanden sind, wenn wir Körper wahrnehmen, während die „sekundären Qualitäten" wie Farbe, Geruch, Geschmack mannigfach wechseln. Wir schließen daraus, daß dem ständigen Beieinander, der Relation der einfachen Ideen der Undurchdringlichkeit, Solidität, Ausdehnung, Gestalt, also ihrer Verknüpfung zu einer komplexen Idee, eine Realität entspricht — die Realität der körperlichen Substanz.

Entsprechendes gilt hinsichtlich der Verknüpfung der auf der Reflexion beruhenden einfachen Ideen des Erinnerns, Urteilens, Wissens, Glaubens. Auch die Verknüpfung dieser einfachen Ideen zu komplexen Ideen besitzt reale Bedeutung: wir gewinnen so die Realität der denkenden Substanz.

Was aber die Substanz in beiden Fällen an sich ist, warum die genannten einfachen Ideen immer verknüpft sind, wissen wir nicht und können es nicht wissen. Der Begriff der Substanz ist die Zusammenfassung von vielen „Erfahrungen". Was er darüber hinaus ist, bleibt uns verborgen.

Es ist wichtig, daß Locke hinsichtlich des dritten großen Motivs demonstrative Gewißheit von dem Wesen der Substanz zu erlangen glaubt: nämlich von der unendlichen, göttlichen Substanz. Eine genauere Analyse würde zeigen, daß in diesem Substanzbegriff Motive des scholastischen Realismus unverändert wirksam geblieben sind.

Wir fassen die bisherigen Analysen dahin zusammen: die Grundprobleme des abendländischen Philosophierens bleiben erhalten, sie werden abgewandelt zwar nicht durch die ratio als solche, sondern durch die „Erfahrung", mit Ausnahme des dritten jener Grundprobleme, des Daseins Gottes. Es erhellt schon an dieser Stelle, daß hiermit die „Erfahrung" ein höchst voraussetzungsvoller Begriff ist — so voraussetzungsvoll, wie nur je ein Prinzip, eine „Theorie" gewesen ist.

Wenn Locke zwar die Realität, aber die völlige Unerkennbarkeit der denkenden und körperlichen Substanz, des „Ich" und des natürlichen Kosmos, aber die Realität und die Erkennbarkeit der unendlichen denkenden göttlichen Substanz behauptet: so knüpft hieran Berkeley an. Die unendliche göttliche Substanz wird ihm zum Prinzip der Erkenntnis und des Seins schlechthin. Um dieses Prinzip durchführen zu können, löst Berkeley den Begriff der körperlichen Substanz auf. Wie geschieht das?

Es geschieht vermittels der nominalistischen Theorie des Begriffs. Nach Berkeley existieren nicht Gestalt, Farbe, Geruch im Allgemeinen: sondern nur die auf jeweils einer bestimmten Wahrnehmung beruhende einzelne Gestalt, diese einzelne Farbe, dieser bestimmte Geruch. Und zwar existieren die „sekundären Qualitäten" ebenso wie die „primären Qualitäten".

Was also die „allgemeinen" Ideen betrifft, so eignet ihnen keinerlei Realität. Sie sind nichts als Worte. So ist es unmöglich, der „allgemeinen" Idee der Beziehung Realität zuzuschreiben. Sie ist ein Wort, ein resümierendes Zeichen, das wir aus Gründen der Ökonomie verwenden.

Mit diesen nominalistischen Überlegungen zielt Berkeley auf die Auflösung des Begriffs der körperlichen Substanz. Folgendermaßen: Locke hat die körperliche Substanz als das Beieinander, als die „allgemeine" Relation bestimmter einfacher Ideen bezeichnet. Locke verdinglicht also eine „allgemeine" Beziehung, wenn er von der Realität der körperlichen Substanz spricht. Der Begriff der körperlichen Substanz ist eine Fiktion. Die körperliche Substanz ist in Wahrheit ein Bündel von einfachen Ideen oder Vorstellungen.

Nun erhebt sich die Frage: worin besteht die Realität dieser einfachen Vorstellungen? Oder sind sie ohne Realität? Berkeley erklärt, daß sie als Vorstellungen existieren. Weiterhin gilt: alles Sein ist Vorgestelltwerden und nichts außerdem. Esse ist gleich percipi. Nur Vorstellungen sind wirklich. Der Glaube an die Wirklichkeit der körperlichen Welt ist eine Illusion. Mit den Vorstellungen aber existieren zugleich als

ihre Träger die Geister, zunächst die endlichen Geister, die ihre Quelle in dem unendlichen Geist, in Gott, haben. Die Vorstellungen der endlichen Geister sind die Tätigkeitsformen des unendlichen Geistes. Dies ist die neue Interpretation des „Ich", des natürlichen Kosmos, des Daseins Gottes, damit des Seins im Ganzen. In dieser Interpretation ist in dem von Locke gezeichneten Rahmen die Idee als subjektives Prinzip, als Vorstellung, fundierend.

Berkeley sucht — so fassen wir zusammen — die Realität der körperlichen Substanz, damit die in ihr begründeten Theorien wie das „natürliche System" als Illusion zu erweisen und so ein neues Seins- und Existenzbewußtsein zu begründen.

An Locke und Berkeley knüpft Hume an, um diese Überlegungen zu Ende zu führen und damit endgültig das fundamentale Prinzip des modernen europäischen, insbesondere westeuropäischen Empirismus zu begründen.

Hume geht aus von der Unterscheidung zwischen „impression" und „idea". Mit „impression" bezeichnet Hume den Inbegriff aller Sinnesempfindungen, ferner aller Gefühle, Affekte, Willensimpulse, aller Affektionen, Funktionen des „Ich". Den „impressions" gegenüber stehen die „ideas". Die Ideen beruhen auf den Impressionen, sei es, daß sie deren Erinnerung, Kombination oder Abstraktion sind. Hume erklärt nun: das Kriterium für die Wahrheit und Gültigkeit der Ideen beruht einzig und allein in ihrer Reduzierbarkeit auf Impressionen.

Untersuchen wir nun die Ideen, die wir haben und die uns überliefert sind, genauer, so finden wir, daß sie faktisch keineswegs immer auf Impressionen bezogen sind. Durch das Gedächtnis und insbesondere das Vermögen der Einbildungskraft finden Verschiebungen, Verknüpfungen, Kombinationen der Ideen statt. Diese werden beherrscht durch drei „Assoziationsgesetze", das heißt Gesetze der Vergesellschaftung der Ideen oder Vorstellungen. In der Aufweisung dieser „Assoziationsgesetze" beruht also die Kritik der Erkenntnis.

Das erste ist das der Ähnlichkeit und des Kontrastes. Auf diesem Gesetz beruht vor allem die Mathematik, deren Wesen in der Größenvergleichung besteht. Die Mathematik ist die einzige Wissenschaft, die demonstrative Gewißheit besitzt — allerdings um den Preis völliger Beziehungslosigkeit zur Realität.

Das zweite Gesetz der Vergesellschaftung der Vorstellungen oder Ideen besteht in dem der zeitlichen oder räumlichen Nachbarschaft (contiguity).

Es besagt, daß das wiederholte gewohnheitsmäßige Erfahren des Beisammenseins bestimmter Impressionen, wie Gestalt, Farbe, Ausdehnung, in uns mit psychologischer Notwendigkeit die entsprechende Ideenassoziation bewirkt. Wir verknüpfen die von jenen Impressionen abgeleiteten Ideen zum Begriff der Substanz. Hume erklärt nun: diese genetische Analyse des Substanzbegriffes löst diesen auf. Der Substanz-, der Seinsbegriff ist ein subjektiver Assoziationsbegriff — kein objektiver Begriff. Wir müssen aber über Berkeley hinausgehen, der auf halbem Wege stehengeblieben ist. Es gibt nicht nur keine körperliche, sondern auch keine geistige Substanz. Das „Ich" ist eine Hypostasierung, Verdinglichung des Gesetzes konstanter Vorstellungsverknüpfungen, das seinerseits allein durch die gewohnheitsmäßige Erfahrung begründet ist. Kurz — das „Ich" ist ein Bündel von Vorstellungen.

Das dritte Gesetz der Vorstellungsassoziation besteht in der Verursachung (causation). Wir nehmen wahr, daß auf A regelmäßig B folgt. Das ist eine gewohnheitsmäßige Erfahrung, die wir Kausalität nennen. Sie beruht auf der Assoziation der Vorstellungen und ist Ausdruck ihres gewohnheitsmäßig erfahrenen Nacheinander. Es ist darum unstatthaft, dieses gewohnheitsmäßige Aufeinanderfolgen in ein Auseinanderfolgen, das zeitliche post hoc in ein kausales propter hoc umzudeuten.

Dies ist die äußerste, prinzipiell nicht mehr überbietbare Konsequenz der Entwicklung der psychologisch-empiristisch fundierten Philosophien. Das „Ich", das menschliche Dasein ist das psychologische Bewußtsein der Tatsachen. In dem Bewußtsein dieser Tatsachen gelangt das „Ich" zu sich selbst. Und zugleich erschließt sich in ihm die „Welt". Dieses fundamentale Prinzip schreibt seither allen modernen psychologisch-empiristisch fundierten Philosophien bis zu Comte, Mill und Spencer, bis zum modernsten Positivismus, der auf dieser Grundlage vor kurzem wieder auflebte: die Grundlinien der Interpretation von „Ich" und „Welt" vor. Die Idee des Daseins Gottes wird bedeutungslos.

Gleichwohl ist der geheime und verborgene Grund dieser Auffassungen das abendländische, antik-christlich bestimmte Seinsverständnis. Das wenn auch nicht mehr ausdrücklich bewußte Vertrauen auf die Schöpfung und Schöpfungsordnung, das heißt auf den inneren Zusammenhang von Gott, Seele, Welt: ist so groß, daß sich von jedem Moment aus, insbesondere auch vom „Ich" aus, die anderen Momente erschließen.

II.

Allgemeine Bedeutung der geschilderten psychologisch-empiristischen Systeme

In der geschichtlichen Entwicklung von Locke bis Hume konstituiert sich ein spezifischer Wirklichkeitsbegriff. Er besteht in dem positiven Tatsachenbewußtsein, in welchem sich zugleich das „Ich" und die „Welt" erschließen. Das „Ich" ist das Bewußtsein alles dessen, was als Tatsache bezeichnet werden darf, die Tatsache ist an die Möglichkeit, Tatsache für ein „Ich" zu sein, gebunden.

Dieses Tatsachenbewußtsein — dessen geschichtliche Entwicklung wir kurz geschildert haben — wird kraft der „Erfahrung" gestaltet. Es bildet den Rahmen für die naturwissenschaftlichen, soziologischen, geschichtlichen, politischen Erfahrungen. So bildet sich, zwar nicht ohne Beziehung zum geschilderten „natürlichen System", ein neues „natürliches System", das sich dadurch von dem ersteren abhebt, daß es dessen konstruktive Einseitigkeiten vermeidet. Es schließt ebensosehr die doktrinären Prinzipien des geschilderten Idealismus aus. Insbesondere erkennt es ihm gegenüber die schroffe Trennung der Wertbestimmungen, der Ideen, der Werte vom Sein, zumal von der geschichtlichen Existenz, nicht an. Wie die „Erfahrung" das Sein der Natur enthüllt: so legt die „Erfahrung" das Sein der geschichtlichen Welt und ihre Wertverfassung frei. Die Werte sind gleichsam die natürlichen Gesetze der geschichtlichen Existenz. Geschichtliche Institutionen sind zu begreifen als die Formen, als die Gesetze, in denen das geschichtliche Leben sich konstituiert. Sie sind damit die geschichtlichen Werte. Es gibt kein anderes Prinzip und Kriterium als das des positiven Tatsachenbewußtseins oder der „Erfahrung": wodurch die Werte erkannt und begriffen, das ist bestätigt oder verworfen werden. Das Maß ihrer Bewährung ist das Maß ihrer Wahrheit. Geschichtliche Institutionen, als geschichtliche Werte, sind in dem Maße wahre Werte, als sie sich geschichtlich bewähren — als sie durch die „Erfahrung" „wahr gemacht", verifiziert werden. Auf solchen Prinzipien baut besonders der englische Positivismus sein Geschichtsbewußtsein auf. Wir verdeutlichen uns dies auf folgende Weise. Das positive Tatsachenbewußtsein umfaßt alles: die natürlichen, geschichtlichen, moralischen und religiösen „Erfahrungen" in einer nicht prinzipiell, sondern empirisch bestimmten Erfahrungs- und Lebenseinheit — einer Lebenseinheit, die gleichsam auf jede Aufgabe in ganz bestimmter und eindeutiger Weise reagiert. Daher die große Kontinuität der englischen Geschichte und Politik. Alle geschichtlichen, großen „Erfahrungen" sind in jener Lebenseinheit aufgehoben: sie sind in ihr geschichtlich wirksam.

Die positive Philosophie ist die Organisation des geschichtlichen Lebens — sie ist um des Lebens willen da. Weil also diese Philosophie die Naturgesetze, wie die großen Mächte der Tradition und der Politik — wenn auch in prinzipiell und durchgängig ungeklärter Synthesis — zu einer empirisch bestimmten Lebenseinheit gestaltet und in sich aufnimmt: so vermag sie es, von hier aus den politisch-geschichtlichen, wie den persönlich-moralischen Aktionsraum zu entwerfen, das ist insbesondere jenes große, auf echter Überzeugung beruhende System von geschichtlich-politischen Handlungen zu gestalten, in dem Zweckmäßigkeit, politische Notwendigkeit und moralischer Wert zusammenfallen. Das ist nicht — wenigstens nicht ursprünglich — der berühmte englische cant — die verlogene Rechtfertigung politischer Notwendigkeiten durch moralische Gründe; das ist nur eine Verzerrung jenes Tatbestandes. In tieferem Sinn ist jene Koinzidenz der vollkommene, wahre Ausdruck des an den politischen Tatsachen und an der „Erfahrung" sich gestaltenden Seins- und Wertbewußtseins.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das deutsche idealistische Denken diesem System keines von gleicher existenzieller Bedeutung und geschichtsgestaltender Kraft entgegenzusetzen hat. Wir verstehen daraus: daß der Gang der Geschichte den Kampf beider Systeme, nicht als abstrakter Ideologien, sondern als Exponenten des geschichtlichen Wollens der Völker, zugunsten des Positivismus entschieden hat.

Daraus ist nun nicht zu folgern, daß wir jetzt auch jenen Positivismus — wie Amerika und Asien — bei uns zu importieren haben. Der Positivismus ist keineswegs das letzte Wort der Philosophie: er ist — wie wir von seinen psychologisch-empiristischen Grundlagen her gesehen haben — in Wahrheit ein destruktiver Modus des Grundproblems der abendländischen, antik-christlich bestimmten Ontologie und Metaphysik.

Es sei daran erinnert, daß in England in diese positivistischen Systeme Gegenmächte aufgenommen werden: Gegengewichte gegen die Verengung der positiven Tatsachen in rein naturalistische Tatsachen. Aus diesem Zusammenhang verstehen wir die Bedeutung, die — wenn auch vielleicht in weitem Maße nur institutionell — die Kirche, und für die führende politische Schicht die Antike besitzt. Die Antike ist für diese englische Schicht geradezu ein Politikum allerersten Ranges, vielleicht das wichtigste Moment der politischen Erziehung. Jene Gegenmächte sind also Momente des geschichtlichen Tatsachenbewußtseins, deren Funktion darin besteht: gegenüber dem geschilderten reinen positiven Tatsachenbewußtsein neue Dimensionen des Seinsverständnisses zwar nicht systematisch

freizulegen — aber doch offenzuhalten ... eben jene Dimensionen, aus denen geschichtlich die modernen psychologisch-empiristischen Theorien als abgeleitete Modi allererst hervorgegangen sind.

Je weniger Gegengewichte Amerika und ganz besonders die asiatischen Völker diesem Positivismus — der letztlich ein europäisches Gebilde ist und nur aus dem Ganzen der abendländischen Geschichte verstanden werden kann — entgegenzusetzen haben: um so verhängnisvoller wird er sich auswirken — er führt unter Auflösung der eigenen Werte rettungslos zur Naturalisierung, und das heißt zur Anarchie des Seins- und Wertbewußtseins, damit des geschichtlichen Lebens selbst.

Wir ersehen aus diesen Andeutungen bereits, daß unsere Aufgabe nicht in der Übernahme jener westeuropäischen oder überhaupt fremder Ideen und Ideologien bestehen kann: wir haben uns zurückwerfen zu lassen auf die Grundlagen unserer Existenz, um sie zum letzten, das heißt philosophischen Begriff zu bringen. Für diese Aufgabe, in der es um unsere Existenz geht, frei zu werden: das ist der letzte Zweck dieser Analysen.

§ 20. Der gemeinsame Horizont und die gemeinsamen existenziellen Grundlagen der idealistisch-konstruktiven und der psychologisch-empiristischen Philosophien

I.

Geschichtliche und Wesenszusammenhänge

Wir gehen nunmehr zu der Aufgabe über: die tieferen Gründe und Hintergründe der geschilderten idealistischen und psychologisch-empiristischen Philosophien zu untersuchen. Wir wollen beide Entwicklungsreihen miteinander vergleichen, ihre fundierenden Prinzipien einander gegenüberstellen und nachweisen, daß beide Philosophien viel näher verwandt sind, als man jemals angenommen hat; genauer, daß beide Stellungnahmen innerhalb eines und desselben eng umgrenzten Problemhorizontes erfolgen.

Die beiden geschilderten Entwicklungsreihen — die idealistische und die psychologisch-empiristische — liegen innerhalb des antik-christlichen Problemhorizontes, durch den sie sowohl der Form wie dem Inhalte nach bestimmt werden.

Was zunächst ihre Form betrifft: so liegt beiden Entwicklungsreihen der augustinische abendländische Platonismus zugrunde. Nach diesem

sind die platonischen Ideen die Formen des göttlichen Verstandes und des menschlichen Verstandes. Sie beherrschen aber auch den natürlichen Kosmos, weil Gott diesen den platonischen Ideen gemäß geschaffen hat.

Wir haben gesehen, wie auf dieser Grundlage dem natürlichen Kosmos ein selbständiger Offenbarungs- und Erkenntniswert eignet, wie die hieraus entspringenden neuen Prinzipien zu einer Umformung des modernen geschichtlichen Existenzbewußtseins und der modernen geschichtlichen Existenz führen.

Aber auf derselben ursprünglich christlich-theologisch bestimmten Grundlage wird nunmehr auch das „Ich" zu einem neuen selbständigen Erkenntnisprinzip. Im „Ich" wird die Quelle der Wahrheit unmittelbar deutlich. Denn das „Ich" wird bestimmt durch die platonischen Ideen: sie sind die Formen und Gründe des Verstandes. Je tiefer also das „Ich" sich auf sich selbst und sein Wesen besinnt: desto reiner wird sich — ohne Anlehnung an die geschriebene, biblische Offenbarung — die Wahrheit des menschlichen Daseins wie des natürlichen Kosmos enthüllen. Gerade weil — nach Augustinus — die Ideen ins Subjekt verlegt, subjektiviert sind: ist das Subjekt die Wahrheit, das heißt es ist der Erkenntnis seiner selbst wie der objektiven Welt fähig. Das ist der Grundansatz der Philosophie des Descartes, der den von ihm ausgehenden Idealismus trotz aller späteren Umwandlungen im Einzelnen bestimmt. Auf dieser Grundlage verstehen wir die Lehre des Descartes von den eingeborenen Ideen. Freilich, und das ist wichtig, wird die Idee Gottes, das heißt der Schöpfer, der die Ideen in die Menschen wie in die Natur hineinverlegt hat, allmählich „eingeklammert". Die Ideen, deren der Mensch sich bewußt wird, und denen gemäß er die Natur interpretiert, scheinen allein durch sich selbst gerechtfertigt zu sein. Der ursprünglich durch den Begriff des Schöpfers und der Schöpfung bestimmte religiöse Gehalt der Ideen wird säkularisiert. Der Begriff der Idee erfüllt durch sich selbst die Aufgaben und Funktionen, die ihm ursprünglich durch den religiösen Gedanken des Schöpfers und seiner Schöpfung zuerteilt waren.

Was die von Locke ausgehenden psychologisch-empiristischen Systeme betrifft: so werden in ihnen die Ideen zu „Vorstellungen", ideas, das heißt mit Rücksicht auf das „Ich" bestimmt. Aber im Unterschied zu Descartes sind die Ideen nicht eingeboren, angeboren: sondern sie werden in der „Erfahrung" erworben. Die Seele gleicht bei der Geburt einem unbeschriebenen Blatt — sie ist „a white paper void of all characters": aber sie ist der Ideen, des Erwerbs der Ideen im passiven und aktiven

Sinn fähig — sie vermag sie passiv aufzunehmen und aktiv zu verknüpfen. So bleibt auch hier in letzter Hinsicht der augustinisch-abendländische Platonismus die Voraussetzung dieser Philosophie. Die Ideen (Vorstellungen, ideas) sind die Formen, in denen sich das Verhältnis von „Ich" und „Welt" empirisch darstellt: während dies Verhältnis im Idealismus durch die Ideen rational konstruiert wird. Damit kommen wir zu einer neuen Frage.

Denn nicht allein der Form, sondern auch dem Inhalt nach bleibt der antik-christliche Grundansatz erhalten. Beide Philosophien — so haben wir wiederholt gesehen — beruhen geschichtlich auf dem antik-christlichen Problem des Seins, das sich gliedert in die drei großen Motive des natürlichen Kosmos, des menschlichen Daseins, des Daseins Gottes. Diese Idee des Seins (der Substanz) wird von Descartes und von Locke vorausgesetzt: nicht um in der Tiefe erneuert, sondern allein um spezialisiert zu werden.

Das ist von entscheidender und grundsätzlicher Bedeutung für die wahre Erkenntnis der Geschichte der abendländischen Philosophie. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum zu glauben, daß mit Descartes und Locke eine grundsätzlich neue Epoche, das moderne Zeitalter, der Philosophie entstünde. Die von der Synthesis und Antithesis von Antike und Christentum als ihrer Kraftquelle ausgehenden Wellenschwingungen des gesamten mittelalterlichen Philosophierens setzen sich beherrschend in das moderne Denken hinein fort — um allerdings in neuen Medien gebrochen zu werden.

Das neue Philosophieren überschreitet also in Descartes und Locke jenen ontologischen Problemansatz keineswegs. Es stellt vielmehr die in jenem Problemansatz ursprünglichen Inhalte in neuer Schärfe heraus, um sie aufs neue durchzuarbeiten. Sie werden von Descartes und Locke, die beide unter augustinischem Einfluß stehen, zusammengefaßt im menschlichen Dasein, das heißt im „Ich" als dem Prinzip der Verwandlung des Seins (der Substanz) in die „Erfahrung".

Was bedeutet diese Verwandlung des Seins, der Ontologie in die „Erfahrung"?

In dieser Verwandlung bleibt grundsätzlich die antik-christliche Ontologie als das Problem und als das Richtungsprinzip der „Erfahrung" erhalten. Das bedeutet: jene Ontologie bestimmt dem antik-christlichen Grundansatz gemäß die am natürlichen Kosmos, am menschlichen Dasein (am „Ich"), am religiösen Bewußtsein (Dasein Gottes) orientierte „Erfahrung". Es verbleibt auch in der neuen Situation bei der christlich bestimmten Aufspaltung der antiken Ideen des Seins in die genannten

Seinsbereiche. Ja, die Aufspaltung wird fortgetrieben. Mit der fortschreitenden Verdeckung jenes antik-christlichen Ansatzes wird die „Erfahrung" bis zum Exzeß spezialisiert, ohne daß jemals ein Prinzip erreicht würde und erreicht werden könnte, das die Unzahl der „Erfahrungen" lenkt und bindet. Dieses Prinzip wäre nämlich die platonisch-aristotelische Metaphysik des „Seins als Sein" — um die Kant ringt, wenn er die Kritik der reinen Vernunft in der Metaphysik zentriert, um das Problem der „Erfahrung" zu lösen ...

Im gegenwärtigen Zusammenhang gilt folgendes. In den von Descartes ausgehenden idealistisch-konstruktiven Philosophien wird das „Ich" als Prinzip der „Erfahrung" vornehmlich mit Rücksicht auf die mathematische Naturwissenschaft oder die Einzelwissenschaften überhaupt bestimmt — in den von Locke ausgehenden psychologisch-empiristischen Philosophien wird es mit Rücksicht auf die „Erfahrung" eines positiven Tatsachenzusammenhanges überhaupt bestimmt.

In beiden Fällen wird also der antik-christliche ontologische Problemansatz vorausgesetzt. Kraft des „Ich" als des Prinzips der „Erfahrung" wird er verkürzt. Maßgebend für diesen Begriff der „Erfahrung" ist nämlich die Beziehung von „Ich" und „Welt". Die Idee des Daseins Gottes, der religiösen „Erfahrung" — ursprünglich die beherrschende und bedingende Idee — bleibt zwar zunächst erhalten: aber als reine Idee im modernen Sinn, die zunächst das neue, im Prinzip der „Erfahrung" fundierte Verhältnis von „Ich" und „Welt" bestätigt und sich schließlich in einen allgemeinen Begriff auflöst.

Wenn die beiden geschilderten Entwicklungsreihen im Prinzip dieser Veränderung des ontologischen Grundansatzes übereinstimmen: so unterscheiden sie sich in der Durchführung dieser Veränderung.

Der Idealismus gipfelt in einer Theorie der Geltung. Das bedeutet: er analysiert die idealen Gesetze, die idealen Bedingungen der „Erfahrung", die ihm seit Descartes mit der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung in weitem Maße zusammenfällt. Das wirkliche „Ich" erschöpft sich darin, Erlebnismittelpunkt und Durchgangspunkt der so bestimmten „Erfahrung" zu sein. Dadurch wird schließlich das Wesen des „Ich", des menschlichen Daseins, zu einem Erfahrungsmoment. Um ihm ein eigenes Wesen, einen ausgezeichneten Wert zu verleihen, sieht sich der Idealismus gezwungen — aus jeweils, etwa in der Marburger Schule und der südwestdeutschen Schule, etwas verschiedenen Gründen — das Wesen des

„Ich" jenseits jener „Erfahrung" — wie einst in Gott, so nunmehr im Irrealen als der abstrakt gewordenen und säkularisierten Gottesidee, im Reiche der nichtseienden, geltenden Werte zu suchen. Damit erreicht der Idealismus ein in sich geschlossenes Gedankengebäude, eine in sich geschlossene Theorie der Geltung — aber um den Preis der radikalen Abtrennung des „irreal Geltenden" vom Sein, von den Problemen des menschlichen Daseins und seiner geschichtlichen Existenz, der gegenüber der Idealismus ohnmächtig ist. Er endet notwendig im Formalismus, der Prägung seinsferner Begriffe, Relationen — in der „Bodenlosigkeit" des Denkens ...

Aber auch die psychologisch-empiristisch fundierten Philosophien begründen eine Theorie der Geltung, ein Geltungsbewußtsein: das nicht in Konstruktionen, sondern allein und ausschließlich im „Glauben", (belief), das ist in der gefühlsmäßigen Überzeugungskraft beruht, mit der sich positive Tatsachenzusammenhänge dem Bewußtsein aufdrängen. Das Maß der Bewährung der angenommenen Tatsachenzusammenhänge ist das Maß ihrer Wahrheit. Damit sichern sich diese Philosophien — darin den geschilderten idealistischen Systemen überlegen — die Berührung mit der Breite des Seins, insbesondere des geschichtlichen und wertbestimmten Seins — sie sichern sich damit größere existenzielle Wirksamkeit ...

II.

Existenzielle Begründung

Gehen wir nun einen Schritt weiter in der tieferen Fassung der existenziellen Gründe beider Systeme und Weltanschauungen.

Wir erinnern uns, daß der moderne Idealismus gipfelt in der radikalen Unterscheidung und Trennung von Wert und Wirklichkeit, von Idee und Existenz. Was bedeutet diese Trennung metaphysisch und existenziell?

Sie beruht metaphysisch auf dem Wirklichkeitsbegriff des Idealismus, der letztlich bestimmt wird nach der Norm des „natürlichen Systems". Daraus wird die Tatsache erklärt, daß die moderne idealistische — im Liberalismus sich darstellende — Geschichtsphilosophie und die materialistische Geschichtsphilosophie in einer ursprünglichen Beziehung zueinander stehen: sie bedeuten antithetische Stellungnahmen auf der Basis desselben Wirklichkeitsbegriffs und sind deshalb durch einander gebunden und von einander abhängig. Dieser Wirklichkeitsbegriff ist rational konstruiert. Genauer: er ist zwar nicht durch „die" ratio, sondern durch einen abgewandelten und destruktiven Modus der ratio begründet. Eben diese letztere Vernunft, fälschlich gleichgesetzt mit „der" ratio, ist verkörpert im

„natürlichen System" und seinen Abwandlungen, denen nach dieser Auffassung in Deutschland die geschichtlichen Mächte von vor 1789 gegenüberstehen. Eben deshalb wurde zum „Kreuzzug" für die „Zivilisation" gegen Deutschland aufgerufen. Der in Deutschland herrschende Idealismus, der wesensmäßig in eben demselben Wirklichkeitsbegriff fundiert ist, aus dem heraus der Westen die „Zivilisation" verteidigt, kann daher nur im Namen der von aller Wirklichkeit losgelösten — also letztlich ohnmächtigen modernen Idee unsere Situation im Weltkriege geistig zu verteidigen suchen.

Entscheidend für das Wesen jenes Wirklichkeitsbegriffs ist die mathematisch-naturwissenschaftliche oder auch die einzelwissenschaftliche Eindimensionalität des Seins. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Konstruktion oder auch die einzelwissenschaftlichen Konstruktionen als solche sind das definierende Prinzip des Seins schlechthin. Wird also das menschliche Dasein seinem Sein nach betrachtet, so ist es restlos der Norm der mathematischen Naturwissenschaft, besonders der Kausalität, oder den Normen der Einzelwissenschaften überhaupt unterworfen. Innerhalb dieser Prinzipien ist eine wirkliche Wesenserfassung und Wesensbestimmung des menschlichen Daseins unmöglich. Infolgedessen ist der Idealismus — der glaubt, die Metaphysik zerstört zu haben — gerade auf Grund seiner eigenen, verdeckten, nicht ausdrücklich erfaßten Metaphysik gezwungen: das Wesen des Menschen jenseits des Seins zu suchen — in der transzendenten Sphäre der Werte, des Sollens.

Diese Metaphysik ist zugleich Ausdruck einer existenziellen Haltung: sie ist Ausdruck einer säkularisierten religiösen Haltung. Wiederum gilt, daß angeblich theoretische Probleme in existenziellen Zusammenhängen gründen. Jene Metaphysik nämlich „sichert" den Menschen in seinem Sein: dadurch, daß sie ihm die Fragwürdigkeit des Seins nimmt, ihn von den ewigen Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins, des Seins und des Chaos, christlich von der Schuld und der Sünde befreit. Auch hier ist die Philosophie, die Idee, wie bei Platon — freilich in einem abgründig verschiedenen Sinn — das „Heil". Das Sein ist berechenbar, überschaubar, ableitbar, beherrschbar geworden: es hat seine dunklen Rätsel verloren. Gegen das Problem des absoluten Seins — gegen den Blitzschlag des Absoluten: „sichert" die moderne Form der Idee, die das einzige „Überwirkliche", Göttliche bedeutet, was es gegenüber der berechenbaren, überschaubaren, ableitbaren, beherrschbaren Wirklichkeit geben kann...

Wir sagten: die dem Idealismus (im bisher analysierten Sinn) zugrunde liegende Metaphysik sei Ausdruck einer existenziellen, nämlich säkularisierten religiösen Haltung. Was bedeutet dieser Begriff der Säkularisierung? Säkulum, ursprünglich Jahrhundert, bedeutet nach kanonischem Recht die Zeitlichkeit, das heißt die Welt, gegenüber der Kirche. Säkularisierung bedeutet Verweltlichung ursprünglich religiöser Begriffe (auch Personen und Dinge). Säkularisierung bedeutet im tiefsten existenziellen Sinn: die Beanspruchung, aber auch die Erteilung der Sicherheit, die die Kirche kraft ihrer durch die Offenbarung verliehenen Gnadenmittel gewährt, durch neue, nämlich rationale Mittel (wobei wir rational in dem dargestellten modernen Sinn der ratio verstehen). Mag das Sein des Menschen den Naturgesetzen unterworfen sein: so ist doch dieses Sein seiner Rätselhaftigkeit entkleidet. Aber noch viel mehr — eine doppelte Sicherung besteht gleichsam: das Sein des Menschen ist für den Idealismus nicht das eigentliche Problem des Menschen. Das Problem des Menschen wird vielmehr gefaßt und gelöst in einer neuen Dimension, der des Sollens, des Irrealen: in welcher Dimension der Mensch seine Wahrheit findet, in der er auf ewig in seinem Wesen gesichert ist...

Aber auch in dem psychologisch-empiristischen System entfaltet sich ein Säkularisationsprozeß. Die christlich umgewandelte platonische Ideenlehre wird zum Ausdruck des „tatsächlichen" Verhältnisses von „Ich" und „Welt", das sich in den „Vorstellungen" (ideas) des „Ich" von der „Welt" ausdrückt. Das „Ich" ist das Bewußtsein der positiven Tatsachen, die Tatsachen sind positive Tatsachen, insofern und insoweit sie dem „Ich" gegeben werden können. Auch diese Metaphysik ist eindimensional, sie erschöpft sich im Prinzip des Tatsachenzusammenhanges, dem auch der Mensch eingegliedert ist. Diese Ontologie ist gleichfalls Ausdruck einer existenziellen, nämlich säkularisierten religiösen Haltung. Sie entrückt den Menschen der Problematik seines Daseins: sie löst die Existenzialprobleme des Daseins in feststellbare Tatsachen auf, in welchen der Mensch seine Sicherheit und seinen Halt gewinnt...

Somit ziehen diese Philosophien — weit davon entfernt, ein wahrhaft neues Zeitalter heraufzuführen und darzustellen — die letzte Folgerung aus jenen metaphysischen, das ist christlich-theologischen Prinzipien, die am geschichtlichen Anfang und wesensmäßigen Ursprung des abendlän-

dischen Weltalters stehen. Ebenso wie die aus der Auseinanderbeziehung und Auseinandersetzung von Antike und Christentum hervorgehende christlich-theologische Metaphysik des Seins als der verborgene Grund der idealistischen wie der psychologisch-empiristischen Erkenntnistheorien erhalten bleibt: so besteht die in jener Metaphysik sich ausdrückende existenzielle Haltung fort. Denn beide Philosophien sind die säkularisierte Form jener christlich-theologischen Haltung, die mit den aus der christlich-theologischen Metaphysik selbst entspringenden Mitteln der ratio die „Sicherheit", die Überwindung der Angst und des Schreckens gewährleisten soll, die das Christentum zum Inhalt seiner frohen Botschaft gemacht hat.

In Wahrheit gehen hiermit die Urgesetze des Lebens und Existierens verloren. Jene Sicherheit ist ein Phantom. Denn nie und nirgends ist die Existenz „gesichert" vor den Urgewalten des Seins und Lebens. Der moderne „Geist" ist wahrlich der „Widersacher", der Zerstörer des Lebens, der es ständig um seinen metaphysischen Sinn und Gehalt bringt. Denn das Leben ist in jedem Augenblick vor die Krisis, vor die Grundmöglichkeiten des Seins und des Verfalls (décadence, Nietzsche) gestellt. In ihnen die wahre Ordnung des Lebens inmitten des Seins im Ganzen durch Schau und Tat zu vollziehen: das ist die Idee des Geistes. Denn der Geist ist die Form des Lebens. *Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.*

So aber verstehen wir es: daß keine der modernen Philosophien und Theorien, keine moderne Wissenschaft und Wissenschaftsideologie die innere Wahrheit und Eigentlichkeit des Lebens zu erobern und wiederzuerobern vermöchte. Sie sind schal und leer geworden. Und so verstehen wir es: daß das Kriegserlebnis, der Weltkrieg, diese gewaltige moderne Existenzkrisis — alle modernen Ideen und Ideologien in Dunst und Rauch verflüchtigend — uns vor die wahre Wirklichkeit der Existenz gezwungen hat, und so ein Befreier zu uns selbst geworden ist. Im Weltkrieg, als der Krisis und der Scheidung der Zeiten, liegen die geistigen und die geschichtlichen Wurzeln des Nationalsozialismus. Durch den Weltkrieg ist das deutsche Leben in seiner Tiefe aufgewühlt, daß es fähig wird, eine neue Welt des Geistes und des Lebens — ein neues Weltalter heraufzuführen.

C.

Die Umgestaltung des religiösen Bewußtseins (der Idee des Daseins Gottes) durch die reformatorische Religiosität, die mystisch-pantheistischen und idealistisch-spekulativen Strömungen. Ihre Konsequenzen für das moderne Existenzbewußtsein und die moderne geschichtliche Existenz

§ 21. Umgrenzung des Problems

Wir wollen nunmehr versuchen, die aus dem dritten der dem abendländischen Existenzbewußtsein vorgegebenen großen Motive, nämlich die aus der Idee des Daseins Gottes entspringenden religiösen Bewegungen und philosophischen Systeme zu analysieren.

Innerhalb der zu betrachtenden religiösen Bewegungen und philosophischen Systeme gehört das Christentum zu den fundamentalsten und mächtigsten Triebkräften. Es gewinnt nunmehr eine neue Form. Im Rückgang auf die Quellen und auf Augustinus, zugleich in der ständigen Auseinandersetzung mit der bisherigen — insbesondere mittelalterlichen — Gestaltung des Christentums konstituiert sich die neue reformatorische Form des Christentums.

Neben dem großen und mächtigen Strom des reformatorischen Christentums fließt in der neueren Zeit, in seinen Quellen in die Antike und in das Mittelalter zurückreichend, der Strom der modernen mystischen und mystisch-pantheistischen Religiosität.

Beide Ströme — der des reformatorischen Christentums und der der mystisch-pantheistischen Religiosität — vereinigen sich in jener großen philosophischen Bewegung, die bereits mit Fichte, dem späteren Fichte, beginnt, sich in Schleiermacher, Schelling fortsetzt und in Hegel ihren letzten und tiefsten Sinn erreicht.

§ 22. Die reformatorische Religiosität

I.

Ursprung und Wesen

Wir haben gesehen, wie kraft der augustinischen Synthesis und Antithesis von Griechentum und Christentum das Transzendenz-Immanenz-Verhältnis zu einem beherrschenden Problem des abendländischen Weltalters wird, wie auf dieser Grundlage ein neues, das abendländische Wirklichkeits- und Existenzbewußtsein geformt wird, das sich ausspricht

in der Gestaltung, Umgestaltung und Verknüpfung der drei großen Motive des natürlichen Kosmos, des menschlichen Daseins, des Daseins Gottes.

Wir haben verfolgt, wie jenes Problem sich in drei Richtungen entfaltet. Wir bringen uns die für unsere gegenwärtige Aufgabe wichtigen Richtungen kurz in Erinnerung.

Auf der Höhe des Mittelalters wird die Verknüpfung jener Motive vollzogen durch die christlich umgewandelte griechische Philosophie. Insbesondere beruht die thomistische Synthesis auf dem aristotelischen Formbegriff, dessen letzter Ausdruck das Potenz-Aktus-Verhältnis ist. Vermittels dieses aristotelischen Formbegriffes werden die drei Motive des natürlichen Kosmos, des menschlichen Daseins, des Daseins Gottes als nach dem Prinzip der analogia entis verknüpfte Seins- und Wertstufen begriffen.

Aus der objektiven Unterscheidung und Verknüpfung jener drei Motive erfolgt zugleich die spezifische Differenz und Synthesis der subjektiven Akte des Glaubens und der Vernunft, in denen sich jene Motive, insbesondere Gott und Welt, erschließen. Dies ist der Ausdruck dafür: daß sowohl die natürliche, wie die übernatürliche Seins- und Wertsphäre, wie deren subjektive Korrelate, zur selbständigen Geltung wie zur synthetischen Zusammenfassung gelangen.

Eben dieser Zusammenhang wird durch eine neue Fassung des Transzendenz-Immanenz-Problems grundsätzlich und in der Tiefe verändert. So radikalisieren Duns Scotus und Wilhelm von Ockham die Unterscheidung von Welt und Gott, Vernunft und Glauben. Die Kluft zwischen diesen Sphären wird so abgründig, daß die Vernunft, deren eigentliche Aufgabe nunmehr die Welterkenntnis ist, sie nicht überbrücken kann — anders als bei Thomas, für den es eine „natürliche" Gotteserkenntnis gibt. Diese radikale Veränderung findet ihren sichtbarsten Ausdruck in der scotistischen Neufassung des Gottesbegriffs. Wenn nach Thomas von Aquin das Wesen der Gottheit sich darstellt in der göttlichen Weisheit und ratio: so begreift Duns Scotus es in dem Irrationalismus des unergründlichen, indeterminierten göttlichen Willens. Voluntas superior intellectu. Der irrationale, freie Wille Gottes ist die Urtatsache der Welt. Es ist offenbar, daß, von der menschlichen Seite her gesehen, die Vernunft nicht mehr zureichend ist, die Gottheit in einem irgendwie wesentlichen Sinne zu erkennen. Sie ist dem Irrationalen gegenüber notwendig inadäquat. Dies ist der entscheidende Grund für die neue Betonung des Glaubens, als des einzigen Organs der Gotteserfassung und -erfahrung. Der Glaube aber — so führt der Nominalis-

mus diese Entwicklung fort — ist wesensmäßig zentriert im Individuum. Er kann infolgedessen kein Prinzip einer „allgemeinen", das ist im wörtlichen Sinne „katholischen" Institution bedeuten: denn das „Allgemeine" besitzt keine Existenz. Der Glaube ist durch und durch individuelles Erleben und Erfassen des Göttlichen.

Die reformatorische Religiosität steht nun in einem inneren Zusammenhang mit diesen scotistischen und nominalistischen Auffassungen. Das wollen wir erweisen in der Analyse der reformatorischen Gottesidee, des hiermit unlöslich verbundenen Prinzips des Glaubens, und endlich des Verhältnisses der übernatürlichen zur natürlichen Sphäre.

Das Wesen der Gottheit besteht in ihrem allwirksamen, die Welt durchherrschenden, freien Willen, der alle menschliche Vernunft transzendiert, wenngleich auch die Vernunft die Existenz der Gottheit von ferne her erfassen kann. Gott ist heroicus et sine regula; voluntas imperscrutabilis et incognoscibilis. Er beherrscht und bewirkt alles. Auch was wir aus freiem Willen zu tun glauben, geschieht in Wahrheit mera necessitate. Dies ist die scotistisch-nominalistische Grundstruktur der lutherischen Gottesidee.[1]) Sie bildet den „Grundriß, in den der positive Gedanke der göttlichen Liebesoffenbarung eingefügt wird".[2]) Das geschieht durch die scotistische[3]) Unterscheidung der Gottheit als potentia absoluta und als potentia ordinata.[4]) Die erstere stellt den unerkennbaren, unheimlichen, furchtbaren Gotteswillen dar — die letztere seine gnädige Offenbarung im Christentum, wie auch in Natur und Geschichte. Dies ist ein unlösbarer Zusammenhang, aus dessen erstem Moment Luther die abgründige Irrationalität des menschlichen Weltdaseins, aus dessen zweitem Moment er die Idee der Offenbarung herzuleiten sucht.[5]) Ex Deo non revelato fiam revelatus et tamen idem Deus manebo: das ist der Ausdruck jenes unaufhebbaren Zusammenhanges.

Von hier aus ist Luthers Glaubenslehre im Prinzip unmittelbar zu begreifen. Da Gottes freier Wille alle menschliche Vernunft übersteigt: so erschließt sich der göttliche Wille, sofern er sich offenbart, in religiöser Hinsicht allein im Glauben. Aus der ursprünglich scotistisch-nominalistischen Gottesidee folgt mit Notwendigkeit die schlecht-

[1]) Vgl. R. Seeberg: Lehrb. d. Dogmengesch., Bd. IV, 1, 1917, S. 142—146.
[2]) a. a. O. 148, vom Verf. gesperrt.
[3]) Bd. III, 1913, S. 579.
[4]) Bd. IV, 1, 1917, S. 158.
[5]) a. a. O. S. 147.

hin zentrale Stellung des Prinzips des Glaubens. Dieses aber ist hinwiederum an das unmittelbare Verhältnis des Individuums zu Gott gebunden. Denn nach der nominalistischen, von Luther übernommenen Auffassung ist das „Allgemeine" kein existenzielles Prinzip, sondern eine Abstraktion. Der Glaube ist das individuelle Innewerden Gottes in seiner Offenbarung durch Christus. Sein einziger Inhalt ist Gnade und Erlösung. Der Glaube ist das lebendige Wirken Gottes, die Erneuerung des Lebens durch Gott. Er ist wahrhaft — nach einem Worte des Römerbriefes — die „Rechtfertigung des Lebens".

In welchem Verhältnis steht nun die durch den Gottesbegriff und das individuelle subjektive Prinzip des Glaubens konstituierte religiöse Sphäre zur natürlich-geschichtlichen?

Auch dieses Verhältnis ist durch die reformatorische Fortentwicklung des scotistisch-nominalistischen Wirklichkeits- und Formbegriffs faßbar. Durch die göttliche Allwirksamkeit, insonderheit die potentia ordinata, wird nicht allein die religiöse, übernatürliche: sondern auch die natürlich-geschichtliche Sphäre und der Inbegriff ihrer Ordnungen konstituiert. Die Gesetze der Natur, wie die Formen des menschlichen Lebens, Haus und Eltern, Obrigkeit, Regenten, die Predigt der göttlichen Ordnungen: sind positive, freie Setzungen des göttlichen Willens.[1]) Zwar sind die Inhalte beider Sphären verschieden, aber in ihrer gemeinsamen Beziehung auf den göttlichen Willen kommt gleichwohl ihre tiefere Verbundenheit zum Ausdruck. So ist es zu verstehen, daß, unbeschadet der inhaltlichen Differenz beider Sphären, die religiöse Erneuerung des Lebens durch den Glauben die Erneuerung der geschichtlichen Ordnungen einschließt. „Im Namen des neuen christlichen Geistes fordert Luther eine Umgestaltung der deutschen Gesellschaft in ihren weltlichen und kirchlichen Ordnungen."[2]) Während Calvin versucht, durch die Statuierung des Vorrangs der religiösen Sphäre durch die Idee der Gemeinde die geschichtlichen Ordnungen zu erneuern: stellt Luther beide Sphären nebeneinander, so daß die Religiosität indirekt, von innen her die geschichtlichen Ordnungen bestimmt, indem sie sie mit ihrem Geist erfüllt.

Es erhebt sich nunmehr die entscheidende Frage: wie wirkt sich die reformatorische Religiosität kraft des ihr immanenten Wirklichkeits- und Formbegriffs im geschichtlichen Leben notwendig und wesensmäßig aus? Damit stoßen wir auf die Grundproblematik der reformatorischen Religiosität.

[1]) a. a. O. S. 156.
[2]) W. Dilthey: Ges. Schr. Bd. II, 1914, S. 62.

Kraft ihres geschilderten Wesens vollzieht die reformatorische Religiosität notwendig zwei prinzipielle Grundstellungnahmen.[1])

Die eine besteht darin, daß die reformatorische Religiosität sich nicht auf die spezifisch religiöse Sphäre beschränkt, sondern sich zugleich in die natürlich-geschichtlichen Ordnungen hineinstellt, um in ihnen ihr inneres Leben zum Ausdruck zu bringen. Auf Grund ihres Seins- und Wertverständnisses faßt sie die natürlich-geschichtlichen Ordnungen als Offenbarungen der potentia ordinata Dei, als freie, positive Setzungen des göttlichen Willens auf. Indem der Mensch in diesen Ordnungen handelt und wirkt, bleibt er in der göttlich gesetzten, also religiösen Sphäre. Weil nun aber die natürlichen, insbesondere die geschichtlichen Ordnungen freie positive Setzungen des göttlichen Willens bedeuten: sind sie in einem letzten Sinne gerechtfertigt. Ihre geschichtliche Gegebenheit und Positivität ist wesensmäßig ihre Rechtfertigung. Auf der scotistisch-nominalistischen Grundlage kann es kein Formprinzip, keine Idee geben, aus der heraus sie begründet, in ihrem Wahrheitswert erhellt werden könnten. Denn der Scotismus negiert die Idee als Beschränkung des göttlichen freien Willens, und der Nominalismus faßt sie als Abstraktion. Darum sind die geschichtlichen Gegebenheiten als Gegebenheiten gerechtfertigt. Dies ist eine der Quellen des modernen Positivismus. Auf dieser Grundlage ist die reformatorische Religiosität — sofern sie die rein religiöse Sphäre verläßt — den geschichtlichen Gegebenheiten, denen sie sich überordnet, um sie zu sanktionieren, in Wahrheit ausgeliefert. Von hier aus begreifen wir das früher analysierte Faktum, daß die reformatorische Religiosität einströmt in das „natürliche System", daß sie sich verknüpft mit der modernen Wissenschaft, mit dem modernen Staat, mit dessen Interessen sie sich zeitweilig — so im 19. Jahrhundert — identifiziert. Weil die theologischen Sanktionierungen der Gegebenheiten als Gegebenheiten ohne inneres Formprinzip, das heißt ohne Wahrheitskriterium erfolgen, sind sie, wie die der modernen Philosophie und Metaphysik, wertlos. Ja, sie sind gefährlich: denn ebensowenig wie sie die innere Begründung oder Kritik der geschichtlichen Gegebenheiten vollziehen kön-

[1]) Als ich im S. S. 1929 diese Zusammenhänge meinen Hörern in einem Kolleg über „Das philosophische Problem der Kultur" entwickelte, konnte ich nicht voraussehen: daß diese inneren Wesensprobleme wenige Jahre später aufbrechen und sich als den Kern der aktuellen kirchenpolitischen Probleme erweisen würden.

nen, vermögen sie ihre Wertrangordnung zu konstituieren. Die allgemeine Legitimierung ist zugleich die allgemeine Relativierung der geschichtlichen Gegebenheiten als Gegebenheiten...

Dieser Grundstellungnahme der reformatorischen Religiosität gegenüber besteht die andere in der Festhaltung und Durchführung des Prinzips der Transzendenz. Wenn der zentrale Sinn der reformatorischen Religiosität in der transzendenten religiösen Sphäre begriffen wird, in ihren Inhalten der Gnade und Erlösung, die erfahren werden im Glauben: so wird notwendig der unbedingte Vorrang der religiösen Sphäre behauptet. Er wird ermöglicht und begründet durch die scotistisch-nominalistische Grundauffassung, nach der die transzendente und die immanente Welt durch eine abgründige Kluft getrennt sind. Wenn — wie wir entwickelt haben — am geschichtlichen und wesensmäßigen Ursprung dieser Konzeption christlich-theologische Motive stehen: so werden diese bei Luther, in einer erneuten Anknüpfung an Augustinus, das frühe Christentum, das Neue und Alte Testament wieder lebendig. Aus solchen Zusammenhängen wird verständlich, daß das Wesen des Menschen in der vom Transzendenten her religiös bestimmten Innerlichkeit, im „inwendigen Menschen" besteht. Daraus folgt unmittelbar der unbedingte Vorrang der „unsichtbaren Kirche", dieser neuen universalen Civitas Dei, als der „inneren" Vereinigung der Gläubigen: vor der staatlich-politischen Ordnung, als der „äußeren" Vereinigung der natürlich-geschichtlichen Menschen. Die unsichtbare Kirche wendet sich an den „inwendigen" christlich-bestimmten Menschen. Sie ist das universale „Reich", das das wahre „Menschsein" verbürgt. Sie kann nicht zulassen, daß diese universalen und wahren Gesetze des Menschseins angetastet werden. Sie muß in dem Sinne politisch werden, als sie notwendig in ein inneres Spannungsverhältnis zur Idee einer politischen Ordnung gerät, die ihre letzte Begründung nicht in dem Universalismus der unsichtbaren Kirche sucht. Die dem Mittelalter wie der neueren Zeit wesenseigene, das ist die gesamtabendländische Umwandlung der Idee der Ganzheit und Totalität als der geschichtlich aufgegebenen wahren Ordnungsform der nordisch bestimmten Völker, in den Begriff des „Allgemeinen" und Universalen, ist, wenn auch in besonderer Weise, das innere Prinzip dieser reformatorischen Grundstellungnahme.

Beide möglichen Grundstellungnahmen ergeben sich als notwendige Konsequenz des scotistisch-nominalistischen Wirklichkeitsbegriffs. Hieraus

entspringen die inneren Spannungen und Krisen der reformatorischen Religiosität.

Luther zentriert das religiöse Prinzip im Glauben — aber zugleich ist für ihn „die Organisation der Betätigung des Glaubens in der weltlichen Gesellschaft und deren Ordnung gelegen . . ." „Jeder Beruf und jedes weltliche Amt (ist) ihm eine Funktion der in dieser Organisation wirkenden religiös-sittlichen Kräfte." Hiermit betritt er „einen Weg, der ins Dunkle führte und dessen Ende auch heute nicht abzusehen ist . . ."[1]) Der Weg führt ins Dunkle — denn die notwendig gestellte Aufgabe enthält eine unaufhebbare Dialektik, deren bedingender Grund in dem scotistisch-nominalistischen Wirklichkeitsbegriff liegt. Die Absolutsetzung der religiösen Sphäre ist die Negation des ganzen, konkreten geschichtlich existierenden Menschen zu Gunsten des exzentrischen Prinzips der Innerlichkeit, des „inwendigen Menschen": das ist der sichtbare Ausdruck der Aufhebung der Idee, der Form. In der anderen Grundstellungnahme wird zwar der ganze, konkrete, geschichtlich existierende Mensch wie der Inbegriff der natürlich-geschichtlichen Ordnungen positiv bejaht und behauptet: aber ohne Kriterium für die Idee der Ordnung.

Beide Grundstellungnahmen der reformatorischen Religiosität, weit davon entfernt, eine wahrhaft neue Zeit heraufzuführen, sind ein spezifischer, nämlich der moderne Ausdruck des gesamtabendländischen Existenzbewußtseins und der gesamtabendländischen Existenz. Sie lösen deren Problematik nicht — sondern steigern sie. Nur zugleich mit der radikalen Erneuerung unseres Existenzbewußtseins und unserer Existenz kann die Überzeugung aufblitzen: daß das Existieren in der Wahrheit und in der Verantwortung für die Wahrheit unserer existenziellen Ordnungsformen — für die Wahrheit der Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs, als letzte Bindung an die Urgesetze des Seins und Lebens, die tiefste religio ist...

Die geschilderten geschichtlichen und wesensmäßigen Zusammenhänge haben unmittelbare Bedeutung für die Reformation. Denn sie ermöglichen ihr: kraft eines und desselben Prinzips den theologischen und politischen Kampf gegen Rom zu führen. So wird vermittels der scotistisch-nominalistischen Trennung von Transzendenz und Immanenz jener Fundamentalsatz der katholischen Theologie aufgelöst, nach dem die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet. Die thomistische Stufenordnung des Seins und der Werte wird zugunsten der religiös-transzendenten Sphäre,

[1]) W. Dilthey: a. a. O. S. 216.

das ist subjektiv zugunsten der „Innerlichkeit" und des Glaubens, zertrümmert. Damit wird zugleich der in jener Seins- und Wertrangordnung begründete politische Herrschaftsanspruch der römischen Kirche zurückgewiesen.

Damit setzt die Reformation in gewissem Sinne den Kampf der deutschen Kaiser gegen Rom und anscheinend für die deutsche Freiheit fort. Aber, in Wahrheit, mit welchen Mitteln zu welchem Ziele? Vollzog sich der Kampf der Kaiser mit den Mitteln großer Staatskonzeptionen zum Ziele der Selbständigkeit und Gottunmittelbarkeit des imperium gegenüber dem sacerdotium: so sucht die Reformation die Mittel nicht in dem Gedanken echter Herrschaft, Führung, politischer Ordnung — sondern in den scotistisch-nominalistisch formulierten Grundbegriffen des Augustinismus, des Neuen und Alten Testaments, letztlich zu dem Zwecke einer neuen Rechtfertigung und Überordnung der Civitas Dei in der Form der unsichtbaren Kirche. Damit ist zwar die Reformation ein revolutionärer Akt der deutschen Geschichte, in der vorhandene geschichtliche Kräfte frei werden: ohne aber eine Form und ein Prinzip einer tieferen Lebens- und politischen Ordnung zu gewinnen. Das ist die unüberschreitbare Grenze der Reformation, nicht als einer einmaligen Tatsache, sondern als eines geschichtlichen Prinzips. Wir erfassen demgegenüber den Sinn des Wortes „Revolution", das zuerst in dem Titel des Werkes des Kopernikus erscheint, „De Revolutionibus Orbium Coelestium", als wahrhaft „kopernikanische Wendung": das heißt, im gegenwärtigen Zusammenhang, als die Ablehnung und radikale Auflösung unwahrer und als die Freilegung wahrer Formen des Existierens. „Werde der du bist": dieses Wort Pindars ist das tiefste Wesen der „Revolution" im griechischen, wie im germanisch-deutschen Sinn — der heute aus ursprünglichsten Quellen lebendig und wirksam wird.

II.

Die existenziellen Grundlagen

Mit der Darstellung dieser geschichtlichen Zusammenhänge haben wir den Ansatzpunkt für unsere weiteren Analysen gewonnen.

Was bedeutet es denn — so fragen wir nun — tiefer gesehen, wenn Luther an die scotistisch-nominalistische Gottesidee anknüpft und mit ihr das neue Prinzip der Religiosität in unmittelbaren Zusammenhang bringt?

Zunächst — um das vorauszuschicken: die scotistisch-nominalistische Philosophie und Theologie bestimmt zwar nicht die lutherische Religiosität — die vielmehr Ausdruck der Begegnung mit der Ursprünglichkeit des Lebens ist. Aber jene Philosophie und Theologie bestimmt doch ihre Form, weil zugleich eine innere Verbundenheit besteht.

Machen wir uns das deutlich!

In imponierender Größe steht der natürlich-übernatürliche, metaphysische Bau des Seins und seiner Werte, wie Thomas von Aquin ihn entworfen und befestigt hat, da. Innerhalb dieser Architektonik des Seins und der Werte im Ganzen ist alles geordnet: die Seinsstufen begründen zugleich Wertrangstufen. Dem Sein und dem Werte nach am höchsten steht die Kirche: sie ist eingebaut in die objektive Seins- und Wertordnung im Ganzen. Sie ist eine objektive Institution des Seins selbst. Sie stammt zwar aus dem Jenseits, aber sie wirkt auch für das Diesseits: die diesseitige Geschichte, soweit sie durch die Kirche bestimmt ist, ist selbst Heilsgeschichte. Wie vollzieht und begründet sich diese Funktion der Kirche: objektiver Inhalt des Seins, objektives Weltgesetz, das die übernatürliche und natürliche Welt verknüpft, zu sein?

Einmal durch das vorhin in Erinnerung gebrachte ontologisch-axiologische, aristotelisch-thomistische System, durch die Stufenordnung des Seins und der Werte, von der gilt, daß sie wirkliche „Stufenordnung" ist, dergestalt, daß die Gnade die Natur vollendet (gratia naturam non tollit, sed perficit).

Zweitens aber, und das ist das Entscheidende, vollzieht sich die Verknüpfung von übernatürlicher und natürlicher (geschichtlicher) Welt, durch den immer wiederholten objektiven Gnadenakt, der einbricht in die gegebene Welt, der sich vollzieht in der Kirche: durch die objektive Transsubstantiation von Brot und Wein. Das ist ein objektiver Prozeß, gewirkte Wirklichkeit (opus operatum): der von keiner Subjektivität abhängig ist.

In ihm kommt die innerste, durch Christus offenbar gewordene Verfassung des absoluten Seins selbst zur Darstellung, zur objektiven Manifestation.

Es geschieht in unserer Zeit oft, daß dieser Zusammenhang als „substantielle" Auffassung dargestellt und kritisiert wird; dem „Substanzbegriff", der entwertet sei, stehe ein anderer Begriff gegenüber, den man etwa als „Funktionsbegriff" bezeichnet. Wir brauchen nicht ausführlich darauf einzugehen — es wird aus unserer kurzen Darstellung bereits unmittelbar klar sein: daß mit einer solchen Kritik nichts gesagt ist. Es

handelt sich im „Substanzbegriff" in letzter Hinsicht um die platonisch-aristotelische οὐσία, das heißt um den Begriff und das Wesen des Seins. Aber dieser metaphysische Begriff des Seins der griechischen Philosophie wird christlich-theologisch umgewandelt. Er wird aufgeteilt in die Motive: Gott, Mensch, natürlicher Kosmos. Der Ansatz für die Erforschung der Idee des Seins ist in der neueren Philosophie hiervon nicht verschieden, und so lebt der antik-scholastische „Substanzbegriff" bis heute, auch im „Funktionsbegriff", fort. Aber das Wesentliche und Entscheidende in unserem Zusammenhang ist: daß durch die Lehre von der Transsubstantiation, die im Jahre 1215 dogmatisiert wird, die Kirche als objektives Weltgesetz, als objektives Prinzip des Seins, als die Ordnung und Versöhnung der Welt begriffen wird. „Die Versöhnung der Welt", das heißt die Kirche als Institution des Seins selbst, bändigt und bannt die Weltangst und Existenzangst, der der Mensch anheimgegeben ist, in ihr findet der Mensch die eigentliche, gnadenvolle Sicherheit.[1])

Die Kirche, als die objektive Institution des Seins selbst, in der und durch die das Sein sich vollzieht, sich in gewisser Weise erhält, die dadurch die Welt- und Existenzangst bannt und also den Menschen erlöst: diese Idee müssen wir uns vergegenwärtigen, um die alte Kirche — um zugleich Luthers Religiosität zu verstehen.

Eben diese Konzeption der Kirche, als objektive Institution des Seins selbst, kraft der der Mensch allezeit über das diesseitige Leben hinaus, so noch über das Purgatorium hinaus, gerettet und gesichert wird: diese Konzeption wird von Luther in Frage gestellt. Nicht theoretisch, nicht willkürlich, sondern — so dürfen wir ganz kurz sagen — aus der erschütternden Erfahrung der Lebenswirklichkeit selbst. Es ist höchst charakteristisch, daß Luther — um des Ernstes des Todesschreckens willen, das heißt um den Ernst desselben nicht durch Ideologien abzuschwächen oder zu verdecken: die philosophische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bekämpft.[2]) Nicht

[1]) Es unterliegt keinem Zweifel, daß Hegels System mit dieser Konzeption in einem Zusammenhang steht. Allerdings bestehen Unterschiede. So wird die Idee der Versöhnung, Hegels letzter und höchster Begriff zwar auch durch ein System von „Vermittlungen" bestimmt: ohne daß aber die Kirche in ihm eine besondere Funktion erhielte. Die ursprüngliche Funktion der Kirche wird allgemeiner Weltprozeß — in diesem Sinne säkularisiert. Auch Hegels System mündet in der Idee der Sicherheit des Menschen, der Durchgangspunkt der Idee ist — unbeschadet dessen, daß die Menschen und Völker, deren der Weltgeist nicht mehr bedarf, dem Zufall und der Nichtigkeit anheimgegeben werden.

[2]) Vgl. Stange: Forschungen und Fortschritte, 8. Jahrg. Nr. 18, 20. Juni 1932, S. 231.

Unsterblichkeit: sondern Auferweckung aus der Macht und der freien Willkür und Gnade Gottes — das allein kann das Problem für ihn sein.

Folgendes kann uns diesen Zusammenhang noch deutlicher machen. Luther berichtet[1]), „er sei der Meinung gewesen, daß alle Menschen ebenso in Angst und Todesfurcht lebten, wie er selbst. Aber je mehr er dann in diese Dinge Einblick gewonnen habe, um so deutlicher sei ihm geworden, daß unter zehntausend Menschen kaum zehn zu finden seien, die ebenso urteilten wie er, — von den allermeisten habe er den Eindruck, daß sie so dahinleben, als ob es weder Tod noch Gott gäbe. Aber das sei das größte Unglück, über das man Tränen vergießen könnte, daß die Menschen in dem Todeszustand, in dem sie sich befinden, das Leben zu haben meinen und in dem Zustand äußerster Unsicherheit doch ganz sicher sind (in extremis periculis securissimi sunt, S. 573, 18). Wir müssen deshalb in der Tat lernen, Gott zu bitten, daß wir unsere Tage zu zählen lernen, nicht damit wir die uns bestimmte Lebensdauer wissen, sondern damit wir einsehen, wie arm oder kurz unser Leben ist infolge des Todes und des ewigen Zornes Gottes, der uns in jedem Augenblick unseres Lebens bedroht (sed ut consideremus, quam misera et brevis sit vita nostra propter mortem et iram Dei aeternam, singulis momentis nobis impendentem, S. 573, 20–23). Es gibt zuweilen Menschen, die auch ohne Gebet diese Empfindung nur allzusehr haben; aber der größte Teil der Menschen hat sie nicht, — fast alle leben so, daß sie den einen kurzen Augenblick ihres Daseins für ein Jahrtausend halten. Aber diese Menschen müssen unbedingt darum bitten, daß ihnen die rechte Erkenntnis gegeben werde... Wir müssen deshalb zu Gott beten, daß wir die Todesfurcht nicht erst in der letzten Stunde unseres Lebens empfinden, vielmehr schon während unseres Lebens, auch wenn wir sie nicht ohne inneres Widerstreben ertragen können." — Immer zu dem Zweck und Ziel: daß uns die Sicherheit unseres Lebens zerstört wird, um den Glauben und die Hoffnung zu gewinnen.

Nunmehr verstehen wir, daß Luther die scotistisch-nominalistische Philosophie und Theologie voraussetzt und rezipiert, um seine tiefsten religiösen Überzeugungen auszusprechen. Gott ist — so hörten wir — heroicus et sine regula; der absolute, undeterminierte, freie Gotteswille ist die Urtatsache der Welt, vor dessen Feuer und Zorn es schlechterdings keine objektive Sicherheit gibt. Ja, Luther geht so weit, eben diese Konzeption zu steigern durch die augustinische Lehre von der Prädestination, in der die

[1]) W. A. XL, 3. S. 572 ff. Übs. Stange: Greifswalder Studien, H. 7, 1932, S. 67—70.

Bedrohung des Menschen, das heißt die völlige Unsicherheit seines eigenen Schicksals in nicht zu überbietender Radikalität ausgesprochen ist.

Von diesem Dunkel, von dieser Angst und Bedrohung des menschlichen Daseins in der Welt hebt Luther um so heller das Gegenbild, die Irrationalität der freien Liebesoffenbarung durch Christus ab. Sie ist nicht als solche an und für sich da: sie kann nur im Zusammenhang mit der abgründigen Verlorenheit des Welthaseins begriffen werden.

In der ungeheuren Spannung zwischen beiden Polen vollzieht sich das menschliche Dasein. Und nur insoweit es das Dunkel der Angst, der Sorge, des Todes erlebt — ist es des Lichtes der Offenbarung fähig. Dies ist das Schicksal des Menschen, das Wesen der menschlichen Existenz, das sich in jedem Einzelnen vollzieht — das ihm von niemandem, von keiner Genossenschaft oder Institution abgenommen werden kann. —

Hier klingen jene ungeheuren Umwertungen an, deren Ursprung und tieferes Wesen wir in unseren Analysen freigelegt haben.

So aber treten uns, verdeckt durch die Vermittlung der Reformation und des frühen Christentums, echte Zeugnisse griechischen Wesens, unseres eigenen nordischen Wesens entgegen. Warum bleiben wir bei der Halbheit jener Vermittlungen und Verwandlungen stehen? Warum bringen wir nicht den Mut zu der Wahrheit unserer eigensten Erfahrungen und unseres eigenen Wesens auf? Warum nicht heute noch?

In Luther selbst werden die ursprünglichsten Tugenden des germanisch-deutschen Menschen lebendig: Tapferkeit, heiliger Zorn und nie ermattende Kampfesfreude, wahre Gemütstiefe und echte Herzensinnigkeit. Aber sie verbleiben in der Sphäre der Gesinnung und des Gefühls. Sie führen ihn nicht zum letzten und schwersten aller Kämpfe: zur geistigen Auseinandersetzung. Darum ist es Luther nicht beschieden, die geistige Form des germanisch-deutschen Lebens zu erringen. Luther findet die geistige Form unseres Lebens in dem orientalisch bestimmten Geist des Neuen und Alten Testaments. Dies ist das Verhängnis, das über der Reformation waltet — die Halbheit der Reformation.

In solchen Einsichten wird uns ein allgemeines geschichtliches Gesetz offenbar.

Stets wird die geprägte und entwickelte geistige Form den sie tragenden, entschlossenen Willen zum Siege führen: wenn die Bewußtheit des selbst stärkeren gegnerischen Wil-

lens nur die des Gefühls und der Gesinnung ist. Das wird durch die Erfahrungen des Weltkrieges bestätigt. Um so leidenschaftlicher empfinden wir es als heiligste Aufgabe: die letzten Tiefen des germanisch-deutschen Lebens zu erfahren: um es als Geist und Form für alle Zeit zu feien.

§ 23. Die Mystik und der mystische Pantheismus

Ebenso ursprünglich und radikal wie die reformatorische Religiosität, versucht die Mystik, das in den großen und mächtigen Formen der christlich bestimmten Antike sich aussprechende abendländische geschichtliche Existenzbewußtsein und damit die abendländische geschichtliche Existenz zu erneuern. Der mystische Pantheismus vermag es nicht, die ursprüngliche Tiefe der Mystik zu halten und zu behaupten.

I.
Die Mystik

Die Mystik ist ein neues Prinzip der Erfassung der Welt, wie des menschlichen Daseins. Sie begreift deren Wesen weder von der Natur her, noch durch die Reflexion auf das „Ich", sondern durch die innere unmittelbare Verknüpfung der Welt und des menschlichen Daseins mit der Wirklichkeit Gottes und des Absoluten.

Die Mystik findet ihre großen geschichtlichen Repräsentanten in Plotin, Meister Eckehard, Nicolaus von Cuës, Giordano Bruno — um nur diese wenigen Namen zu nennen. Insbesondere geht Meister Eckehard, der größte Schüler Alberts des Großen und Thomas' von Aquin, von dem Prinzip aus: kraft des Absoluten, wie die Welt, so das menschliche Dasein zu „erkennen". Das aber heißt: vor allem das menschliche Dasein in eine letzte und innerste Seins- und Lebensgemeinschaft mit dem Absoluten zu bringen.

Sein und Erkenntnis ist nach Meister Eckehard eines und dasselbe. Alles Geschehen ist seinem tiefsten Wesen nach Erkennen. Das Hervorgehen der Welt aus Gott, die Selbstoffenbarung Gottes, ist ein Prozeß der Erkenntnis Gottes, der aus zeitloser Notwendigkeit erfolgt, der keines besonderen göttlichen Willensaktes — wie im Begriff der Schöpfung — bedarf. Ebenso aber, wie das zeitlose, notwendige Hervorheben der Welt aus Gott, ist der zeitlose, notwendige Rückgang der Dinge in Gott ein Prozeß der immer höheren Anschauung der Welt, das ist ein Prozeß der Erkenntnis. Diese höchste Erkenntnis aber ist, wenn wir sie im Hinblick

auf den Menschen, auf die Seele betrachten, nicht mehr ein Tun der Seele, des Individuums, sondern das Tun Gottes im Menschen. Die Seele muß aufhören, sie selbst zu sein — sie muß Gott sein, wenn sie Gott erkennen will. Meister Eckehard gestaltet diese Anschauungen in den feinsten und tiefsten Begriffsbildungen mit genialer, schöpferischer Sprachgewalt, durch die deutsche Sprachform, die sich damit in einem höchsten Maße ihrer philosophischen Kraft bewußt wird. Ohne nun auf diese Begriffsbildungen und ihre geschichtlichen Zusammenhänge näher einzugehen, fassen wir die bisherigen Ausführungen über die Mystik dahin zusammen: daß ein neuer, nicht mehr christlich-theologisch bestimmter[1]), schöpferischer und quellender Grund der Wirklichkeit offenbar wird, daß die deutsche Seele ihres tiefsten Wesens mächtig wird — *ohne schon die Formen zu gewinnen, in denen sich dieses Wesen gestaltet.*

In der schärferen begrifflichen Betonung der Welt und des Menschen — anstatt ihrer Aufhebung und in diesem Sinne „Vernichtung" in Gott, in dem Versuch der begrifflichen Fassung und Formung des Verhältnisses der Welt und des Menschen zu Gott erwächst auf dem Grunde der Mystik, ohne diese in ihrer letzten Tiefe zu erreichen und auszuschöpfen, die pantheistische Weltansicht.

II.

Der mystische Pantheismus

Wir analysieren an zwei geschichtlichen Beispielen die Formen und Kategorien, in denen sich auf dem Grunde der Mystik die pantheistische Weltansicht gestaltet.

Nach Nicolaus Cusanus besteht das Verhältnis Gottes zur Welt darin, daß das in Gott Zusammengezogene, Konzentrierte sich in der Welt und

[1]) „Ich bedachte neulich: Ob ich wohl von Gott etwas annehmen oder erbitten möchte? Da will ich doch wahrlich mit mir zu Rate gehn! Denn indem ich von Gott etwas annähme, damit stünde ich *unter* Gott... Wo der Mensch Gott von draußen holt und hernimmt, der hat das Rechte nicht. Man soll Gott nicht außer sich suchen oder wähnen, sondern ihn nehmen, wie er mein eigen und in mir ist!"

„In Zorn gerät die liebende Seele... Erregt ist ihr Antlitz und rot vor Zorn über die Zurücksetzung, die ihr gegen Gott widerfahren: daß sie nicht auch alles ist, was er von Natur ist, daß sie nicht auch alles hat, was er von Natur hat... So wünscht die zürnende Seele, sie wäre *Gott*... und so geht sie denn dazu fort, daß sie rein nur das reine *Wesen* sein will, so daß es *weder* Gott *noch* Kreatur gäbe... so soll sie sich mit dem ewigen, unwandelbaren Gotte vereinigen... so ganz soll sie als Ich zu nichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja, daß sie auch *Gott* noch überstrahle wie die Sonne den Mond, und mit derselben Alldurchdringlichkeit wie er einströme in alle Ewigkeiten der *Gottheit*: wo in ewigem Strome Gott in Gott verfließt" (Meister Eckehards Schriften und Predigten, Büttner, I. Bd. 1923, S. 155, 188 ff).

als Welt expliziert und entfaltet. So ist insbesondere die Einzelperson, das Individuum die Darstellung (Repräsentation) des Unendlichen unter der Form des Endlichen. Das bedeutet offenbar etwas Neues gegenüber dem antik-scholastischen Seins- und Wertverständnis. Das menschliche Dasein bedeutet nicht mehr eine spezifische Seinsstufe. An die Stelle des Prinzips der Stufenordnung des Seins tritt ein neues: der Mensch ist, gerade als endliches Moment, Ausdruck und Wesen des unendlichen Ganzen. Diese Einheit, ja Identität des menschlichen Ganzen und seiner endlichen Teile bildet die Grundkategorie der modernen mystisch-pantheistischen Weltansicht.

Besonders deutlich wird die Grundverfassung des modernen europäischen mystischen Pantheismus in der Philosophie Giordano Brunos. In folgenden drei Prinzipien läßt sich deren Wesen aussprechen.[1])

Das erste besteht in der Ansicht, daß die Teile des Universums gleichartig sind und in kontinuierlichem Zusammenhange miteinander stehen. Diese Einsicht erwächst Giordano Bruno in der Erweiterung des neuen kopernikanischen Systems. Der Gegensatz zwischen der irdischen und himmlischen Welt, an den das Mittelalter bestimmte religiöse Vorstellungen geknüpft hat, sinkt in sich zusammen. Das Gleiche gilt von der mittelalterlich-thomistischen Stufenordnung des Seins, gegen deren Begründer Aristoteles darum Giordano Bruno — wie die ganze Zeit — die heftigsten Angriffe richtet. Im Gegensatz zu Aristoteles — genauer müssen wir sagen: gegen die hier zugrunde liegende Auffassung des Aristoteles — entfaltet sich das moderne Seinsverständnis, wie im „natürlichen System", im Idealismus und Positivismus, so auch in der Begründung der modernen mystisch-pantheistischen Weltansicht.

Die Welt als solche — das ist das zweite Prinzip — ist überall die notwendige Explikation der Gottheit. Auch darin kommt die Veränderung des antik-scholastischen Seins- und Wertverständnisses, ja hinsichtlich des Wertverständnisses die Umwertung der bisher geltenden Werte zum Ausdruck. Das Verhältnis Gottes zur Welt ist nicht mehr das der aristotelisch-thomistischen Ontologie, der plotinischen Emanation, der christlichen Idee der Schöpfung. Diese Auffassungen stimmen trotz aller grundsätzlichen Unterschiede darin überein, daß im göttlichen Weltgrunde eine unendlich größere Seins- und Wertfülle enthalten ist als in den abgeleiteten oder erschaffenen Seinsstufen. Der Inbegriff des göttlichen Seins und der göttlichen Werte wird in die Welt selbst verlegt. Hieran

[1]) Vgl. W. Dilthey: Ges. Schr. II, 1914, S. 326—342.

knüpfen nicht nur Spinoza und Shaftesbury, sondern ebenso Schelling, Schleiermacher, Hegel an. Sie erblicken in dieser Anschauung einen Grundzug des modernen europäischen Daseinsgefühls.

Das dritte Grundprinzip der Philosophie Giordano Brunos, das die beiden genannten zusammenfaßt, und das gleichfalls durch alle modernen europäischen mystisch-pantheistischen Systeme hindurchgeht, besteht in der Erfassung des endlichen Dinges, insbesondere des Individuums, als eines Teiles des Universums, in dem das Universum, das Unendliche präsent ist. Hierdurch erhält das Prinzip des Individualismus, das — wie wir schon gesehen haben — mit dem Nominalismus anhebt, das in der Renaissance zur Grundlage eines neuen, eines „dritten Imperiums" neben Staat und Kirche gemacht wird, einen neuen Glanz und eine neue Würde. Leibniz und Schleiermacher sind es, die auf dieser Grundlage der Idee des unendlichen Gehaltes des Individuums den reinsten Ausdruck geben.

III.

Zur Bedeutung des mystischen Pantheismus

Aus dem bisher Entwickelten wird offenbar, daß der Mystik, wie der mystisch-pantheistischen Weltansicht ein spezifisches, von dem aristotelisch-thomistischen grundverschiedenes Seins- und Wertverständnis innewohnt. Worin besteht es?

Was die Mystik betrifft, so zersprengt ihr Wirklichkeitsbegriff den mittelalterlichen Formenkosmos — ja, sie stellt die Idee der Form selbst in Frage. Die hohe und große Bedeutung der Mystik besteht darin, daß sie einen neuen Wirklichkeitsbegriff, ein neues Existenzbewußtsein vorbereitet, in ihm zu einem letzten Wesensgrund unseres deutschen Daseins vordringt, — wenngleich sie noch nicht die positive wesensmäßige Form des Wirklichkeits- und Existenzbewußtseins, damit im letzten Sinn die Idee der Form selbst zu gestalten vermag.

Der auf dem Grunde der Mystik sich darstellende moderne Pantheismus bewahrt die Tiefe der Mystik nicht. Er wird in letzter Hinsicht dazu gedrängt, indem er das göttliche Sein, das Universum — das heißt den „Universalismus" der Formen — zum Maße alles Seins macht: die konkreten Formen des geschichtlichen Lebens und damit — wie fast die ganze Ideologie des Abendlandes — die konkrete Totalität des geschichtlichen Lebens einer „allgemeinen" Universalität aufzuopfern.

Entsprechendes gilt von dem Wertverständnis. Der moderne mystische Pantheismus vergottet in dem Sinn das menschliche Dasein und die Welt,

daß er den Inbegriff der Werte gleichmäßig in die Welt, den Menschen und Gott, das heißt in das Sein schlechthin hineinverlegt. Dieses aber wird geschichtlich in fortschreitendem Maße durch die Begriffe der modernen Naturwissenschaft gefaßt. Da der moderne Pantheismus auf Grund seiner Wesensverfassung keine Instanz gegen die Übergewalt dieser geschichtlichen Entwicklung bedeuten kann, sie vielmehr schließlich bejahen muß: ist er nicht imstande, trotz seines Wollens und trotz seiner Absicht, jener Entwicklung gegenüber ein neues Prinzip der Werte, der Wertrangordnung zu errichten. Das Seins- und Wertverständnis des mystischen Pantheismus erweist sich infolgedessen als ohnmächtig gegenüber der Grunddynamik des modernen geschichtlichen Lebens, die wesentlich im „natürlichen System" und dessen Konsequenzen besteht. Es durchbricht also dieses Grundthema der modernen geschichtlichen Existenz nicht.

§ 24. Hegel

I.
Das Problem

In der Philosophie Hegels vereinigen sich die beiden Ströme der modernen europäischen mystisch-pantheistischen und der christlich-reformatorischen Religiosität. In dieser Vereinigung entspringt die Urkonzeption der hegelschen Philosophie. Kraft dieses Ursprungs und kraft dieses Wesens beansprucht die hegelsche Philosophie — und so wird sie auch aufgefaßt — sowohl das „natürliche System" wie den bisher geschilderten Idealismus und psychologischen Empirismus und Positivismus zu überwinden, um damit einen neuen, ja *den* geschichtlichen Wirklichkeits- und Existenzbegriff freizulegen.

Die hegelsche Philosophie erscheint dem modernen Bewußtsein als die geschichtlich und wesensmäßig letztmögliche Form, durch die die Mächte und Prinzipien des abendländischen Weltalters gebunden werden. Hegel ist der letzte große „abendländische" Philosoph. Ihm geht es entscheidend um die bisher geschilderten ideen- und ideologienbildenden Mächte des Abendlandes: Antike und Christentum. Auch bei ihm gewinnt, wie nahezu in der ganzen abendländischen Geschichte, das Christentum den Vorrang. Es wird zum normierenden Prinzip — allerdings, und das ist bedeutungsvoll, nachdem es als reformatorisches Christentum auf dem Grunde der mystisch-pantheistischen Weltansicht neu interpretiert worden ist.

Aber noch etwas Neues tritt bei Hegel zu jenen beiden geschichtlichen Prinzipien, Antike und Christentum, hinzu, nämlich in Anknüpfung etwa

an Herder und Fichte, Vico in Italien: die Idee des Volkes, des Volksgeistes als des völkischen Geistes, der unter der Idee des germanischen Reiches zum Träger und Vollender jener anderen geschichtlichen Prinzipien gemacht wird.

So darf Hegels Philosophie den Anspruch erheben, die Grundprinzipien unseres Daseins in ihrer Totalität zu erfassen und zu gestalten.

Auf Hegel gehen ideologisch, nicht in ihrem existenziellen Wesen, die modernen „liberalen" und „idealistischen" wie materialistischen Geschichtsphilosophien zurück. Sie übernehmen bestimmte Begriffe des hegelschen Systems, während ihr existenzielles Wesen — wie wir früher gesehen haben — letztlich im „natürlichen System" gelegen ist. Für beide Erscheinungsformen des Neuhegelianismus ist bezeichnend: daß der Begriff des Volksgeistes — für Hegel von entscheidender Wichtigkeit — nahezu völlig zurücktritt.

Diese wenigen Andeutungen genügen, um dieses eine Grundfaktum, um dessentwillen wir die hegelsche Philosophie betrachten, zu erhellen: daß die hegelsche Philosophie die entscheidenden Motive der abendländischen Geschichte zusammenfassen und zu gestalten versucht, ja, daß die geschichtlichen Prinzipien des abendländischen Daseins für unsere Zeit in der Form, die Hegel ihnen aufgeprägt hat, ideologisch in weitestem Maße wirksam geworden sind.

Es erhebt sich darum für uns die Frage: ist die hegelsche Philosophie für uns dergestalt verbindlich, daß wir von ihr aus und durch sie den Zugang gewinnen zu den Problemen unseres geschichtlichen Daseins, die uns aufgegeben und auferlegt sind?

II.

Die Urkonzeption der hegelschen Philosophie

Die Urkonzeption der hegelschen Philosophie besteht in der Vereinigung des mystischen Pantheismus und der reformatorischen Religiosität. In diesem Sinne entspringt sie aus dem dritten der großen Motive, die allem abendländischen Dasein geschichtlich vorgegeben sind.

Wir knüpfen an die Jugendschriften Hegels, insbesondere an die Abhandlungen: „Der Geist des Christentums und sein Schicksal", und das „Systemfragment von 1800" an[1]).

Die Urkonzeption der hegelschen Philosophie gewinnt ihre erste

[1]) Hegel: Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, 1907, vgl. insbes. S. 276—293 über „Gesetz und Strafe, Schicksal, Liebe, Versöhnung" und S. 343—351. Vgl. ferner W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels, Abh. der Pr. Akad. der Wissenschaften, 1905.

Gestalt in dem Ringen Hegels mit den Grundbegriffen des Christentums, die ihm im Tübinger Stift — ebenso wie seinen Freunden Schelling und Hölderlin — als die Grundkategorien des Christentums entgegentreten. Es sind dies in einer spezifischen, abgewandelten Form die Grundbegriffe der paulinisch-lutherischen Dogmatik: nämlich der Zusammenhang der Gerechtigkeit, das heißt der Strafgerechtigkeit Gottes, der Schuld (Sünde) des Menschen, des Opfertodes Christi und der dadurch bewirkten Versöhnung.

Kann durch diese Begriffe der Kern des Christentums überhaupt erfaßt werden? Das ist das Problem, von dem Hegel ausgeht.

Hegel knüpft an den Begriff der Strafe an. Er ist juridischer Herkunft. Der Verbrecher hat etwas außer ihm selbst Gelegenes zerstört. Die Notwendigkeit, daß Strafe erfolgt, liegt wiederum in etwas Äußerem: in dem beleidigten Gesetz. Aber das Gesetz selbst kann nicht strafen: es muß sich mit lebendiger Macht bekleiden. Der Begriff des Gesetzes ist also abstrakt, das ist dem Leben gegenüber äußerlich. So tritt hier eine Inkongruenz von Begriff und Leben zutage.

Der Richter, als Mensch, kann begnadigen. „Aber" — so sagt Hegel — „damit ist der Gerechtigkeit nicht Genüge geleistet; diese ist unbeugsam, und so lange Gesetze das Höchste sind, so lange kann ihr nicht entflohen werden, so lange muß das Individuelle dem Allgemeinen aufgeopfert, — das heißt es muß getötet werden." Das Gesetz beharrt in seiner furchtbaren Majestät und läßt sich nicht durch Liebe beikommen: es schenkt keine Strafe, sonst höbe es sich selber auf. Es gibt in Wahrheit mit Rücksicht auf diese Idee des Gesetzes und der Gerechtigkeit keine Versöhnung und Gnade — sie kann nur unwürdig erbettelt werden. Damit aber bleibt die Idee des Christentums unbegriffen. „Der Verbrecher schaut sich immer als Verbrecher, er hat über seine Handlung als eine Wirklichkeit keine Macht." Er lebt in dem dauernden Konflikt, dessen was er tat, und was er tun sollte. Aus diesem Konflikt, den kein Mensch erträgt, kann ihn niemand erretten, auch nicht Gott, sofern Gott als das Prinzip der Gerechtigkeit begriffen wird.

Dieser ganze Standpunkt, so erklärt Hegel, muß verlassen werden. Das Wesen der göttlichen Existenz und der menschlichen Existenz — die menschliche Existenz insbesondere in ihrem wesensmäßig zu ihr gehörigen Modus der Schuld: kurz, göttliches Leben und menschliche Schuld müssen in einem völlig anderen Verhältnis betrachtet werden.

Christus ist für Hegel die Wirklichkeit, in der jenes Verhältnis in der Tiefe begründet, kraft der die „Versöhnung" wahrhaft vollzogen wird.

Um diesen neuen Standpunkt, der das neue Existenzbewußtsein zu verwirklichen sucht, zu erklären, zieht Hegel zwei fundamentale Begriffszusammenhänge heran: den des mystischen Pantheismus und den des Schicksals in der griechischen Tragödie.

„Das Gesetz (ist) später als das Leben und steht tiefer als dieses." „Leben" aber „ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist." Von diesem Begriff des Lebens geht Hegel aus, um an Stelle des abstrakten Zusammenhanges von Strafgerechtigkeit, Opfer und Versöhnung einen neuen Zusammenhang, die Wahrheit und Wirklichkeit der Versöhnung zu setzen. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus bleibt Schuld in alle Ewigkeit Schuld, Verbrechen Verbrechen: kein Mittler, auch Gott selbst nicht kann die Kluft zwischen Gesetz und Schuld überbrücken — es gibt keine Versöhnung. Eben diese Inkongruenz von Gesetz und Schuld, das ist von Begriff und Leben, Idee und Existenz, sucht Hegel aufzuheben. Wie geschieht das?

Schuld und Versöhnung sind als Zustände und Modifikationen des Lebens selbst zu begreifen: nur dann ist ein Zusammenhang zwischen ihnen möglich. „Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn" — wir hörten es schon — „Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist; und in seinem Übermut hat er zwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in seinen Feind verkehrt. . . . Jetzt erst tritt das verletzte Leben als eine feindselige Macht gegen den Verbrecher auf . . ." Dem Mörder erscheint das getötete Leben als sein Feind, „als sein schreckendes Gespenst, das alle . . . seine Eumeniden losläßt." „Der abgeschiedene Geist des verletzten Lebens (tritt gegen ihn auf), wie Banquo, der als Freund zu Macbeth kam, in seinem Morde nicht vertilgt war, sondern im Augenblicke darauf noch seinen Stuhl einnahm; nicht als Genosse des Mahls, sondern als böser Geist." „Von da an, wo der Verbrecher die Zerstörung seines eigenen Lebens fühlt oder sich im bösen Gewissen als zerstört erkennt, hebt die Wirkung seines Schicksals an, und dies Gefühl des zerstörten Lebens muß eine Sehnsucht nach dem verlorenen werden." Nicht die Furcht vor einem fremden Gesetz, sondern die Scheu vor sich selber, das Bewußtsein der Verletzung des göttlichen Lebens in ihm selber: das ist sein inneres Schicksal. „Im Schicksal aber erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben Leben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst." „Das Schicksal hat vor dem strafenden Gesetz in Ansehung der Ver-

söhnbarkeit dies voraus, daß es sich innerhalb des Gebietes des Lebens befindet; Verbrechen unter Gesetz und Strafe ‚dagegen' im Gebiete unüberwindlicher Entgegensetzungen." „Die Strafe dieser Wirklichkeit setzt einen fremden Herrn voraus; und die Furcht vor der Strafe ist Furcht vor ihm — im Schicksal hingegen ‚ist' die feindliche Macht die Macht des verfeindeten Lebens, also die Furcht vor dem Schicksal nicht die Furcht vor einem Fremden..." „Das Schicksal bewirkt eine Sehnsucht nach dem verlorenen Leben. Diese Sehnsucht kann . . . schon eine Besserung heißen..., indem sie ein Gefühl des Verlusts des Lebens ist, (und) das Verlorene als Leben, als ihr einst Freundliches erkennt". Diese Sehnsucht ist, so heißt es, „gewissenhaft", indem sie das böse Bewußtsein und das Gefühl des Schmerzes verlängert und jeden Augenblick es aufreizt, um sich nicht leichtsinnig mit dem Leben, sondern aus tiefer Seele wieder zu vereinigen, es wieder als Freund zu begrüßen. Das böse Bewußtsein, das Gefühl des Schmerzes ist zwar etwas Feindliches, aber nichts Fremdes, Äußeres, es wird als Zustand des Lebens selbst gefühlt — und „darin liegt die Möglichkeit der Versöhnung des Schicksals." „Dies Gefühl des Lebens, das sich selber wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal."

Hegel fügt hinzu: „Das Schicksal . . . ist unbestechlich und unbegrenzt, wie das Leben; es kennt keine gegebnen Verhältnisse, keine Verschiedenheiten der Standpunkte, der Lage, keinen Bezirk der Tugend; wo Leben verletzt ist, sei es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen, da tritt das Schicksal auf, und man kann darum sagen, nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld . . ."

„Die Strafe des Gesetzes ist nur gerecht; der gemeinsame Charakter, der Zusammenhang des Verbrechens und der Strafe ist nur Gleichheit, nicht Leben." Demgegenüber wird zwar auch das Schicksal als Strafe empfunden; aber sie ist nichts Äußerliches, sie entspringt aus dem Leben selber, und darum ist Versöhnung möglich. „Das Leben" — so lautet die abschließende Formulierung — „entzweite sich mit sich selbst und vereinigte sich wieder . . ." Die Aufhebung der Entzweiung, die Versöhnung wird möglich durch den mystisch-pantheistisch begriffenen Zusammenhang des Lebens selbst.

Dies ist die letzte Absicht Hegels: an die Stelle von Begriffen, die das Leben nur fragmentarisch, inadäquat erfassen, neue Begriffe zu setzen, die die Diskrepanz von Begriff und Leben überwinden, die das Wesen des Lebens selbst zum Ausdruck bringen.

Dies ist die Urkonzeption der hegelschen Philosophie. Von ihr aus

versuchen wir die ersten Umrisse der Grundbegriffe des späteren Systems zu entwerfen.

Die Grundkategorie der Wirklichkeit ist für Hegel das Leben, die Göttlichkeit des Lebens. Wie aber ist dieser Begriff des Lebens noch näher zu bestimmen? Es ist Totalität, Einheit und Vielheit, Setzung und Entgegensetzung, dasselbe und doch unendlich mannigfaltig. Der „Verstand", die „Reflexionsphilosophie" muß es als unmöglich ansehen, diese Gegensätze zu vereinen: denn der „Verstand" ist das Gebiet der Trennungen, Unterscheidungen, Abstraktionen, des Toten, Leblosen. Er zerstört jeden wirklichen Existenzbegriff, sei es nun, daß er ihn nach dem Vorbild des „natürlichen Systems", des Idealismus, oder der vorhin angedeuteten Dogmatik auffaßt. Die Vernunft, die „Spekulation" überwindet dagegen die Verstandesansicht. Sie hebt die Trennungen auf, sie ist Ausdruck des Lebens selbst. Von diesem Standpunkt aus gilt: „Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit" — zugleich „Verbindung mit derselben in sich; ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist, als alle Elemente, und als die Unendlichkeit der individuellen Leben außer ihm, er ist nur individuelles Leben, insofern er eins ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit des Lebens außer ihm . . ."

In diesen Verhältnissen — so werden wir sehen — ergründet Hegel das zentrale Prinzip seiner Logik: das Prinzip der Dialektik als Ausdruck des Lebensprozesses selbst. „(Der Mensch) ist nur, insofern das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil, alles übrige der andere Teil . . ." Zugleich aber gilt: „Er ist nur, insofern er kein Teil ist, und nichts von ihm abgesondert." Das Leben ist beides: „Als Vielheit, eine unendliche Vielheit von Organisationen, Individuen, als Einheit, ein einziges organisiertes getrenntes und vereinigtes Ganzes — die Natur."

Hegel bestimmt sodann das Leben als Geist. „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen", im Gegensatz zu dem abstrakten Gesetz; das Gesetz als abstraktes Prinzip, ist dem Leben gegenüber äußerlich. Es trifft die Zustände und Modifikationen des Lebens nicht — es kann Schuld und Versöhnung in keine innere Verknüpfung bringen. Es kann also die innere Einheit des Lebens in seinen verschiedenen Modifikationen und Teilen nicht begreifen. Demgegenüber ist der Geist ein „belebendes" Gesetz: er bringt die innere Einheit und Ganzheit des Lebens in allen seinen Zuständen und Teilen zum Ausdruck. — Von hier aus verstehen wir folgende hegelsche Grundauffassung.

Das Leben ist Einheit und Ganzheit, welche Einheit und Ganzheit alle Modifikationen und Teile bindet und durchdringt. Weil das Leben in diesem Sinne Einheit, Ganzheit, Totalität ist: ist es zugleich Idee. Denn die Idee ist der Ausdruck für die Einheit und Ganzheit. Ebenso und mit demselben Recht, mit dem Hegel das Leben als Einheit, Ganzheit, Totalität begreift, begreift er es als Idee und in diesem Sinne sogar als „Begriff". Idee und Leben sind identisch. Und kraft dieser Identität ist das Leben Geist.

Von hier aus wird sich Hegel den Weg bahnen zum konkreten Begriff des Volksgeistes, ja zum Begriff des Volkes: als einem fundamentalen geschichtlichen Prinzip, in dem beide Momente, das sozusagen spiritualistische und das biologische, zu einer tieferen Einheit verbunden sind.

Die Zerteilung des unendlichen Lebens ist notwendig für den Teil „Trennung", „Schmerz", „Schranke"; es wird unendliche „Arbeit erfordert", die Trennung, die Schranke zu überwinden. Hierin kommt der tiefe Ernst der hegelschen Philosophie zum Ausdruck: Trennung, Schmerz, Schranke, unendliche Arbeit sind notwendige Momente jedes menschlichen Zustandes, weil sie dem Lebenszusammenhang selbst angehören. Also auch hier: ein Zurückweisen aller Verstandeskonstruktionen — etwa der der Aufklärung —, die aus einer partiellen Interpretation des Lebens zur Idee der Glückseligkeit als allgemeiner Naturanlage desselben gelangen. Die Philosophie sinkt — wie Hegel später sagt — „zur Erbaulichkeit . . . herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlt." „Die Philosophie . . . muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen."[1])

Das Leben ist Geist, es ist Ganzheit, in der die Teile sich trennen und wieder versöhnen. Darum ist es ewiger Prozeß. Kraft dieser Konzeption bringt dann Hegel den neuen Geschichtsbegriff, der sich seit Vico, Leibniz, Herder, Fichte und Schelling gestaltet, zur Vollendung.

Fassen wir zusammen: die Grundverfassung des Lebens als Geistes ist Prozeß. Ferner, dieser Prozeß findet sein Wesen darin, daß das Ganze die Teile und Zustände regiert, die Teile und Zustände wieder verbindet und versöhnt.

Aber noch mehr, und das ist die höchste Aufgipfelung dieses Verhältnisses des Ganzen zu den Teilen und Zuständen und Modifikationen: das Ganze des Lebens ist gleichsam in jedem Zeitteil, in jedem zeitlichen

[1]) Phänomenologie des Geistes. Hrsg. Lasson, 1907. S. 13, S. 8.

Stadium des Lebensprozesses als das beherrschende Prinzip da; das Ganze, die Idee ist in jedem zeitlichen Stadium „präsent". Das Ganze, die Idee ist immerwährende Präsenz, immerwährende Gegenwart. In der Gegenwart ist das Ganze, die Idee, die Geschichte selbst konzentriert. Darum ist die Gegenwart der Fundamentalbegriff der hegelschen Geistes-, Lebens- und Geschichtsphilosophie. Deshalb sagt Hegel: die gegenwärtige Stufe der Geschichte begreift alle früheren Stufen der Geschichte in sich. — Die Gegenwart, als das Fundamentalprinzip der Geschichte, ja der Zeit selbst: dieser Gedanke tritt uns ganz besonders im Griechentum entgegen. Wir werden ihn aus anderen Zusammenhängen heraus nicht nur begreifen, sondern begründen. Daß Hegel ihn nicht radikal durchgeführt hat, das allein könnte ihm vorgeworfen werden.

Für Hegel steht der Weltprozeß selbst in seiner Totalität unter geschichtlichen Kategorien. Das ist ein großartiger Ansatz, in dem der Naturalismus des herrschenden Seins- und Wertverständnisses grundsätzlich vernichtet und überwunden zu sein scheint.

In dem bisherigen ist bereits die Form angelegt, in der die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Weltprozesses sich darstellt, die später als Dialektik bezeichnet wird.

Jede Setzung innerhalb des Bereiches des Lebens als Geistes bedingt eine Gegensetzung: so ist das individuelle Leben als Teil gesetzt und damit zugleich den übrigen Teilen entgegengesetzt. Jedes einzelne Stadium der Geschichte kann das Ganze nur auf eine individuelle Weise ausdrücken. Deshalb treibt jedes einzelne Stadium über sich hinaus, Hegel sagt: zu seinem Gegensatz. Satz und Gegensatz, Setzung und Gegensetzung aber versöhnen sich in einem Dritten, das beide zusammenfaßt. Das bedeutet: auf Setzung und Gegensetzung baut sich das neue Bewußtsein von der Versöhnung, von der Vereinigung beider auf. Dies alles ist letztlich nur deswegen möglich, weil jeder Teil dem Wesen nach Ausdruck des Ganzen ist. Dieses Verhältnis von These, Antithesis und Synthesis repräsentiert die allgemeine Form, in der sich das Leben als Geist manifestiert. Es ist die Logik des Lebens selbst: das sich durch These, Antithesis, Synthesis zu immer höheren Stufen seiner selbst und des Geistes emporarbeitet. Die durchlaufenen Stufen oder Stadien des Lebens und des Geistes sinken nicht — so führt Hegel es später aus — ins Nichts zurück: sie bleiben stets gegenwärtig. Das gilt insbesondere auch von der Weltgeschichte. Die gegenwärtige Stufe derselben begreift alle früheren Stufen in sich. „Alles . . . in der Vergangenheit (ist) unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist

unsterblich, das heißt er ist nicht vorbei, und ist nicht noch nicht, sondern er ist wesentlich itzt." — (Phil. d. Gesch. Recl. S. 125)

Damit haben wir aus der Grundkonzeption der hegelschen Philosophie, das heißt aus der Vereinigung des mystischen Pantheismus mit dem Christentum: die Grundbegriffe des späteren Systems — wenigstens im Ansatz und im Entwurf — gewonnen. Sie finden ihre erste Zusammenfassung in der im Jahre 1806 erscheinenden Phänomenologie des Geistes, und ihre letzte Form im vollendeten System, wie es etwa in der Enzyklopädie erscheint.

III.

Hegels Interpretation des Christentums

Versuchen wir nun, auf Grund der geschilderten Urkonzeption und der von ihr aus entwickelten Begriffe und Prinzipien: die hegelsche Geschichtskonzeption in concreto zu verstehen.

Der Ausgangspunkt ist und bleibt die Vereinigung von mystischem Pantheismus und Christentum, das heißt die Neufassung des Christentums durch die Kategorien des mystischen Pantheismus. Es gilt nunmehr zu verstehen, wie Hegel in dieses Urprinzip seiner Philosophie die weiteren geschichtlichen Prinzipien, die Antike, und insbesondere das Prinzip der Nation, des Volksgeistes, einbezieht.

„Dieses neue Prinzip (das Christentum) ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hierher und von daher geht die Geschichte." (Phil. d. Gesch. S. 409) Das bedeutet: die Entwicklung der Idee des Geistes hat sich im Christentum zu dem Stadium erhoben, in dem der Geist sich seiner selbst inne wird, seine Vollendung erreicht, sich selbst verwirklicht. Wie geschieht das?

In den orientalischen Völkern ist das Prinzip des Geistes noch nicht verwirklicht. Der Mensch steht dem Prinzip des Geistes fremd gegenüber. Das Prinzip des Geistes ist in ein Fremdes, in ungeistige, harte Kulte, Mythologien, in Aberglauben eingehüllt, es ist noch verborgen. Im Griechentum entzündet sich zum ersten Male in der Weltgeschichte das Bewußtsein des Geistes, die absolute Idee, der Weltgrund manifestiert sich hier vornehmlich im Medium der Natur, der vergeistigten Natur — der Kunst. Im Medium der Kunst wird sich der Geist seines Wesens inne.

Es ist wichtig, daß Hegel den griechischen Staatsbegriff als politisches Kunstwerk begreift — das bedeutet, daß Hegel das Griechentum überhaupt wesentlich unter der Optik der Kunst sieht.

Die römische Welt findet ihre weltgeschichtliche Mission in der Ausgestaltung des Rechts. Das Recht, genauer das römische Privatrecht, bestimmt den Menschen als Person, das ist, es formuliert die geistige Substanz in rechtlichen Kategorien. Aber diese Konstruktion bleibt formal, abstrakt — sie erreicht noch nicht das konkrete, lebendige Prinzip des Geistes.

Dieses wird vorbereitet im Prophetismus, offenbar in Christus, in dem Gott Mensch — der Mensch Gott geworden ist. Der unendliche Schmerz, der besteht in der Trennung des Menschen von Gott — den weder die Idee der Kunst, noch die Welt des Rechts, noch die Idee des Gesetzes aufheben konnte — wird überwunden. Das ist der Sinn des Wortes: „Die Zeit ist erfüllt." „Der Mensch ist (nunmehr) in dem Begriffe Gottes enthalten, und dies Enthaltensein kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sei." (Phil. d. Gesch. S. 414.) Der Weltprozeß, der sich in der Weltgeschichte manifestiert, ist in der Wirklichkeit seiner unendlichen Arbeit im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst, zu seiner Freiheit gelangt. Die Einheit von Gott und Mensch darf nun aber nicht so aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch sei, und der Mensch ebenso Gott, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt. „Christus ist erschienen" — das heißt eben: Gott ist Mensch geworden, ein Mensch der Gott ist. Christus bringt dieses neue Bewußtsein in die Welt: in ihm erreicht der Weltprozeß seine höchste Stufe. Damit wird der Welt Friede und Versöhnung.

Aus diesem neuen Bewußtsein heraus ist Christi Lehre zu begreifen: der Kern und das Wesen seines Evangeliums sowohl wie die revolutionäre Stellungnahme zu den bestehenden Satzungen. Die Idee ist in Christus zu einer neuen Stufe ihrer selbst fortgeschritten: das ist der Grund des Zusammenstoßes mit der bisherigen Welt. Das ist zugleich der Ausdruck dafür, daß die Idee sich nur in Kampf, Arbeit, unendlicher Mühe verwirklicht.

Die Weltgeschichte findet von hier aus ihre Aufgabe darin, das neue Prinzip zu entfalten. Diese Entfaltung besteht darin, das neue Bewußtsein des Geistes in der wirklichen Welt zu organisieren, es ihr als ihr wahres Prinzip einzupflanzen. Ohne diese Einführung in die wirkliche Welt bliebe das Christentum unvollendet. „Die ... Bekehrung darf nicht im Inneren des Gemütes bleiben, sondern muß zu einer wirklichen gegenwärtigen Welt werden, die sich nach der Bestimmung jenes absoluten

Geistes verhalte." Also besteht „das Geschäft der Geschichte" darin, „daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine," das heißt, „daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen innwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. So wird die Entzweiung zwischen dem Innern des Herzens und dem Dasein aufgehoben. Für diese Verwirklichung jedoch ... sind andere Völker berufen, nämlich die germanischen." (Phil. d. Gesch. S. 426/427) Das Prinzip dieser Verwirklichung ist, daß das Weltliche als solches — welches vorher nur als böse, als unfähig des Geistes galt — nunmehr als fähig begriffen wird, das Wahre in sich aufzunehmen, ihm gemäß gestaltet zu werden. Darum schließt die Philosophie der Geschichte mit den Sätzen: „Daß die Weltgeschichte ... das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiel ihrer Geschichten, — dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist, und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist."

IV.

Die hegelsche Idee des Geistes und die Antike

Wir haben versucht, den Ursprung der hegelschen Philosophie zu begreifen in der Vereinigung der Grundbegriffe des reformatorischen Christentums mit dem mystischen Pantheismus. In dieser Vereinigung besteht die Urform des Geistes als des Prinzips des Seins schlechthin, insbesondere des geschichtlichen Daseins — die Urform und das Urwesen des Geistes, wofür Hegel auch die Begriffe Idee und Gott setzt.

Von diesem Prinzip des Geistes aus begreift Hegel nun zwei neue fundamentale Mächte und geschichtliche Potenzen: die Antike, das heißt wesentlich die griechische Welt, wie sie zuhöchst in der platonischen Staatsidee zum Ausdruck kommt, und die Idee des Volkes, oder, wie Hegel sagt, des Volksgeistes, als des konkreten Trägers und Vollstreckers der geschichtlichen Notwendigkeiten.

Wir untersuchen nunmehr die hegelsche Auffassung der platonischen Staatsidee, die aus dem geschilderten religiösen Prinzip beurteilt und kraft desselben aufgenommen wird.

Folgende grundsätzliche Erwägungen Hegels seien vorangestellt. Hegel erklärt: „Es ist der ungeheure Irrtum unserer Zeiten gewesen, (Religion und Staat) diese Untrennbaren als voneinander trennbar, ja als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen. So ist das Verhältnis der Religion zum

Staat so betrachtet worden, daß dieser für sich sonst schon und aus irgendeiner Macht und Gewalt existiere, und das Religiöse als das Subjektive der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas Wünschenswertes hinzuzukommen hätte oder auch gleichgültig sei, und die Sittlichkeit des Staates, das ist vernünftiges Recht und Verfassung, für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe." (Enz. § 552) Entsprechend erklärt Hegel vom religiösen und sittlichen Gewissen: „Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches geben".

Darum heißt es weiter: „Es ist nur eine abstrakte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinn oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes", aber, so fügt Hegel hinzu, die Gesetze „könnten, wenn sie auch sanktioniert und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten". „Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung, ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne Reformation gemacht zu haben ... Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen, und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben" (Enz. § 552). „Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was des Kaisers sei" (das ist, was dem Staat gehöre). „Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen ..." „... es ist eine törichte Vorstellung", Religion und Staat „ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen" (Enz. § 552).

Hegels große Verehrung für Platon beruht darauf, daß Platon eben jenen Gedanken der Vereinigung von „Innerlichkeit" und „politischem Zustand", Geist und Macht, Idee und Existenz als das ewige Vorbild für alle abendländische Geschichte aufgerichtet habe. „Plato faßt den Gedanken, daß wahrhafte Verfassung und Staatsleben auf die Idee, auf die an

und für sich allgemeinen und wahrhaften Prinzipien der ewigen Gerechtigkeit tiefer begründet sei . . . Von diesem Gesichtspunkte her bricht Plato in die . . . Stelle aus, worin er den Sokrates es sehr emphatisch aussprechen läßt, daß Philosophie und Staatsmacht in Eines zusammenfallen müssen, wenn das Unglück der Völker ein Ende sehen soll" (Enz. § 552).

Hegel kritisiert nun Platon dahin, daß die platonische Idee noch im Allgemeinen verblieben und noch nicht zum Prinzip des Subjektes und der inneren Freiheit geworden sei. Das ist von entscheidender Bedeutung. Hegel interpretiert den Platonismus vom Christentum, genauer vom mystisch-pantheistischen Christentum her. Auf diese Weise versucht er das angeblich antike „Allgemeine" und „Universale" zur Konkretion zu bringen. Aber das ist ein unmögliches Unternehmen. Denn nicht die platonische Idee ist „allgemein": sondern die christliche Umwandlung und Umwertung der Idee macht sie zu dem „allgemeinen" und „universalen" Prinzip, das für die mittelalterliche wie für die neuere Geschichte des Abendlandes bestimmend ist.

Hegel erklärt: „Plato war es nicht verliehen, dahin fortgehen zu können, zu sagen, daß, so lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, so lange ist nicht das wahrhafte Prinzip des Staates in die Wirklichkeit gekommen" (Enz. § 552). Die wahre Religion, das ist nach Hegel das Christentum, ist für ihn das Prinzip, in dessen Entwicklung die Idee oder Gott und die Natur, wie Gott und Mensch innerlich verknüpft werden. Wir ersehen hieraus, daß sich auch Hegels Philosophie in jenem Horizont bewegt, der seit der Synthesis und Antithesis von Antike und Christentum für alles abendländische Philosophieren bestimmend ist, und dessen Inhalte sich darstellen in den drei großen Wirklichkeitsbereichen Gott, Mensch (Seele, Ich) und Natur. Dieser Problemansatz ist nicht griechisch, er ist dem Griechentum fremd: er entsteht allererst in jener — früher entwickelten — Auseinandersetzung und Aufeinanderbeziehung von Antike und Christentum. Dies ist ein Angelpunkt, um den sich wie das mittelalterliche so auch das moderne Seins- und Wertverständnis, das moderne Existenzbewußtsein, seine Wertordnungen und wirklichen Werthaltungen drehen. Noch niemals hat die abendländische Philosophie ihre Probleme aus diesen ihren wahren Ursprüngen heraus begriffen. Trotz aller geschichtlichen Bemühungen ist sie kaum jemals zu der Frage gelangt: ob es denn wirklich im Abendlande eine

Philosophie gegeben habe, ob nicht von vornherein die Grundansätze der Philosophie theologisch bestimmt gewesen seien . . .

Vom hegelschen Staatsbegriff aus, der Vereinigung des religiösen und sittlichen Gewissens in ihm, verstehen wir die vielleicht entscheidenden Motive und Gründe für die hegelsche Umwandlung des Christentums. Die Glaubenswelt soll in die Welt der Vernunft umgewandelt werden, um die Grundlage des Staates bedeuten zu können. Denn der Glaube trennt die diesseitige und jenseitige Welt. Hierbei aber kann und darf, so erklärt Hegel, das Christentum nicht verharren, wenn es doch sein Prinzip ist, Gott und Mensch zu versöhnen. Darum heißt es abschließend: „So wird zuletzt das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe in dem protestantischen Gewissen." Von hier aus begreift Hegel die Gestalt Friedrichs des Großen — oder wahrscheinlich umgekehrt: von der Erscheinung Friedrichs des Großen konzipiert er diese Anschauung, daß dieser König nicht nur Preußen als protestantische Macht in die großen Staatsmächte Europas eingeführt habe, sondern der „eine ganz eigentümliche und einzige Erscheinung in der neueren Zeit" — „ein philosophischer König" gewesen sei, in dem eben jene Trennung aufgehoben, in dem das Prinzip der Religion das philosophische der politischen Wirklichkeit gewesen sei.

V.

Zur Idee des Volksgeistes

Wird vom Christentum und dessen Umwandlung her der Staatsgedanke, genauer der platonische Staatsgedanke, in neuer Form zum aktuellen geschichtlichen Prinzip erhoben: so wird nun auch vom Christentum und dessen Umwandlung her der Gedanke des Volkes, des Volksgeistes begriffen und begründet.

Vielleicht ist Platon auch hier das Vorbild. Denn im platonischen Staat trägt die national-hellenische Grundlage den Staatsaufbau. Aber bei Hegel wird dieser Gedanke aus seiner neuen religiösen Konzeption heraus entwickelt und gerechtfertigt.

Nach Hegel lebt der Geist zunächst im Medium der Natur und ist als solcher durch das gesamtplanetarische Leben mitbestimmt. Er besondert sich in verschiedene Formen, und hier erscheint für Hegel das Problem der „Rassenverschiedenheit" (Enz. § 392/93). Die Natur ist das Reich der Vielheit. In ihr differenziert sich die jeweilig verschiedene „geographische und anthropologische Existenz" der Völker (Rechtsphilosophie, § 346). Zugleich aber ist der Geist geschichtlich bestimmt (Enz. § 548). Der „Geist eines Vol-

tes ist ein bestimmter Geist . . . nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwicklung bestimmt" (Phil. d. Gesch. S. 93/94). Der „bestimmte Volksgeist" ist „nur ein Individuum im Gange der Weltgeschichte. Denn die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister, die Bestimmtheit ihres sittlichen Lebens ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft. Diese Stufen zu realisieren, ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang, denn diese Gliederung, sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff. — Die Weltgeschichte zeigt nur, wie der Geist allmählich zum Bewußtsein und zum Wollen der Wahrheit kommt; es dämmert in ihm; er findet Hauptpunkte; am Ende gelangt er zum vollen Bewußtsein" (S. 94). Eine andere Stelle lautet: „Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volks ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos: jenes Volk ist das weltbeherrschende; ebenso aber schreitet (der allgemeine Geist) über sein jedesmaliges Eigentum als über eine besondere Stufe hinaus und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht" (Enz. § 550). Es ist ein und dieselbe Substanz des Geistes, die sich in allen Gestaltungen, in der Religion, im Staate und in der Kunst äußert; „. . . nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst" (Phil. d. Gesch. S. 94). Auch hier ist das Griechentum das Vorbild.

Hegel stellt diese Gliederung, das ist die Verwirklichung des Weltgeistes, der Idee Gottes in der „Philosophie der Geschichte" in vier Abschnitten dar, die jeweils die Stufe darstellen, die der Weltgeist in der Selbstverwirklichung in den welthistorischen Völkern erreicht hat. Diese Abschnitte, Epochen sind: die orientalische Welt, die griechische Welt, die römische Welt und die germanische Welt.

Jedes Volk hat seine bestimmte Aufgabe. In den orientalischen Völkern ist die Idee das Äußere, das fremde Gesetz. Bei den Griechen und Römern erscheint die Idee im Allgemeinen dem Bewußtsein, ohne aber bereits subjektives Prinzip zu werden, das äußerlich und innerlich zu versöhnen vermöchte. Die Versöhnung von Gott und Mensch, Gott und Welt wird Wirklichkeit durch Christus: die germanischen Völker, deren Wesen auf das

Christentum hin angelegt ist, haben die Aufgabe, diese Versöhnung in der geschichtlichen Wirklichkeit durchzuführen. Es verbleibt nicht bei dem einmaligen geschichtlichen Faktum, daß die Welt durch die Menschwerdung Gottes versöhnt ist: sondern dieses neue Bewußtsein ist das Thema der gesamten nachchristlichen Geschichte, deren Träger die Germanen sind. „Die Bestimmung der germanischen Völker ist Träger des christlichen Prinzips abzugeben" (S. 435). „Das germanische Reich (ist) das Reich der Totalität" (S. 439/40). — Wiederum ist für Hegel das mystisch-pantheistisch verwandelte Christentum das Prinzip, durch das der Universalismus zur Totalität bestimmt wird (vgl. Abschnitt IV).

Dies also ist die Form, in der auf Grund der hegelschen religiösen Urkonzeption die geschichtlichen Mächte und Potenzen der Religion (des Christentums), der Antike (der platonischen Staatsidee) und des Volkes und Volksgeistes (in seiner Formung zum germanischen Reich) vereinigt sind — so zwar, daß die griechische wie die germanische Welt unter christlicher Optik gesehen wird ...

VI.

Die Grundproblematik der hegelschen Philosophie

Der schöpferische Quellpunkt der hegelschen Philosophie ist die Vereinigung der Grundbegriffe des reformatorischen Christentums und des mystischen Pantheismus. Was bedeutet sie in ihren letzten Gründen?

Diese Vereinigung ist der Quell und das Prinzip der hegelschen Philosophie, des hegelschen Philosophie- und Vernunftbegriffs. Wie ist darum dieser beschaffen?

Die Idee, das ist Gott in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt, hat in der hegelschen Philosophie zur Antithesis die Idee in ihrer Äußerlichkeit, in ihrem Andersein, das ist die Natur. Die Idee als Natur kehrt in sich zurück, beide Momente synthetisch aufhebend in der Idee des Geistes, die insbesondere die Geschichte einschließt. Dieses Verhältnis der drei Wirklichkeitsbereiche Gott, Natur, Mensch ist dialektisch notwendig. Das ist die Wesensnotwendigkeit des Geistes: sich zu entzweien und sich zu versöhnen. Dieses dialektisch notwendige Wesensverhältnis der Idee in ihrem „Ansichsein", in ihrem „Andersein", in ihrem „Anundfürsichsein", ist die umfassende Einheit, die das gesamte System bestimmt, in deren Horizont alle weiteren Besonderungen erfolgen.

Worin besteht der tiefste Sinn dieser in sich dialektisch notwendigen Einheit? Wir entwickeln ihn in folgenden Gedankengängen.

Der hegelsche Problemansatz ist von vornherein beschlossen in dem allgemeinen antik-christlichen Horizont, der das Feld des gesamten abendländischen Philosophierens bestimmt, der die drei großen Motive des Daseins Gottes, des Menschen, des natürlichen Kosmos zu seinen Inhalten hat. Und wie in der ganzen abendländischen Geschichte, so werden auch in der Philosophie Hegels diese drei Wirklichkeitsbereiche verknüpft durch das Prinzip der Idee. Innerhalb dieses umfassenden und bedingenden Horizontes entfalten sich die hegelschen Prinzipien. Auf folgende Weise.

Das Verhältnis der Idee zur Idee in ihrem „Andersein", der Idee zur Natur, das ist das Wesen Gottes vor der Erschaffung der Welt zur erschaffenen Welt, wird aus der Sphäre der geoffenbarten Religion in die Sphäre der Vernunft verlegt. Der religiös-christliche Begriff der Schöpfung — und das gleiche gilt von allen seinen Konsequenzen — als freier Tat Gottes wird zum philosophischen Begriff eines dialektisch notwendigen Verhältnisses. Hegel verwandelt also den Begriff der Schöpfung in ein philosophisches Prinzip. Hierdurch aber wird nicht der religiöse Begriff zu Gunsten des philosophischen Begriffs aufgehoben. Hegel behauptet vielmehr die innere Identität beider Prinzipien. In dieser Identität, die eine Identität des Verschiedenen, des Widersprechenden ist: sucht Hegel Christentum und Philosophie zu vereinigen — wie denn die Einheit des Widerspruchs ein Grundprinzip Hegels ist. Hieraus erwachsen die großen Spannungen innerhalb des hegelschen Philosophie- und Vernunftbegriffs. Der Schöpfungsbegriff ist ein Offenbarungsbegriff. Sein Inhalt kann wesensmäßig nicht in die Form der Philosophie, der Notwendigkeit mit der von Hegel beanspruchten Evidenz übertragen werden. Offenbarung und Philosophie bedeuten zwei wesensmäßig verschiedene Sphären, die nur widerspruchsvoll in eine zusammenzubringen — zusammenzuzwingen sind. Soll eine Vereinigung erfolgen: so muß sie offenbar anders als durch das Prinzip der Identität begründet werden. Indem Hegel Philosophie und Offenbarung, dialektische Notwendigkeit und freie Tat Gottes zusammenzwingt: gibt er den Begriff der geoffenbarten Religion auf, ohne ein philosophisches Prinzip zu formulieren. Der Widerspruch, die Vereinigung des Verschiedenen ist in der Tat das innere Prinzip des hegelschen Philosophie- und Vernunftbegriffs.

Das gleiche wiederholt sich in dem Zusichselbstkommen der Idee, aus ihrem „Andersein", aus der Natur zur Idee des Geistes. Hiermit wird

von Hegel — wie vorhin das universale Prinzip der Schöpfung, das Entzweiung bedeutet — ein neues universales Prinzip, das der Aufhebung der Entzweiung, der Versöhnung, der Erlösung vorgezeichnet. Wiederum wird das christliche Prinzip der Versöhnung, als freie göttliche Gnade, aus der religiösen Sphäre in die philosophische verlegt. Genauer: wiederum wird das religiöse Prinzip mit dem philosophischen zu einer widerspruchsvollen Einheit zusammengefaßt. Damit wird das religiöse Prinzip aufgehoben, ohne daß in Wahrheit ein philosophisches Prinzip begründet würde.

Man protestiert in der Theologie gegen diese Auflösung der Religion in Philosophie. Dies ist eigentlich nicht richtig. Hegel löst nicht Religion in Philosophie auf. Hegel erzwingt vielmehr die Einheit des Widerspruchs beider Prinzipien und macht diese zum Ausgangspunkt. Wir wären also ebensosehr berechtigt, im Namen der Philosophie gegen eben diesen Philosophie- und Vernunftbegriff zu protestieren, der zwar nicht in Religion aufgelöst, aber kraft dieses andersartigen Prinzips widerspruchsvoll verändert wird.

Mit diesen kurzen Ausführungen haben wir zugleich die geschichtliche Tatsache begriffen, daß in der nachhegelschen Zeit diese Synthesis von Philosophie und Christentum etwa in Nietzsche und Kierkegaard aufbricht. Nur dürfen wir nicht glauben, daß die Auseinandersetzung von Theologie und Philosophie in einem letzten Sinn entschieden würde, in dem Kampf der Theologie gegen den Idealismus, wie man heute fast allgemein annimmt. Wir lösen im Namen der Philosophie die hegelsche Philosophie vielleicht radikaler auf, als es die Theologie je vermochte und vermag. Mit allen diesen Fragen werden wir vor einen Abgrund von Problemen gestellt. Aber das ist ja unsere Aufgabe: mit äußerster Radikalität die Probleme aufzuzeigen, die unsere wahrhaften Existenzprobleme sind. Denn nur aus der Wurzel kann die Erneuerung des morsch und brüchig gewordenen Lebens erfolgen.

Unsere Kritik des hegelschen Philosophie- und Vernunftbegriffs gewinnt nun sofort eine neue Bedeutung, wenn wir nach ihren Konsequenzen für das existenzielle Problem des menschlichen Daseins fragen. Für Hegel selbst ist das Problem des menschlichen Daseins, der menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit entscheidend.

Wir erinnern uns der Darstellung des menschlichen Daseins in der griechischen Religion, Kunst und Philosophie. Das menschliche Dasein ist ständig vor die Grundmöglichkeiten des Seins und des Wissens oder des

Chaos und des Nichtwissens gestellt. Wir erinnern uns ferner der Daseinsauffassung des Christentums: der aus dem Nichts geschaffenen Kreatur, die darum von der Weltangst und der Todesangst getroffen ist und ihre einzige Rettung sieht und sucht in der göttlichen Gnade. Zwischen beiden besteht bei allen fundamentalen Unterschieden ein Zusammenhang, den wir früher dargestellt haben — wie denn Augustinus als Platoniker Christ geworden ist.

Nach Hegel ist der Mensch notwendiger Durchgangspunkt und Moment des göttlichen Seins. In diesem wird die Identität von Mensch und Gott gesetzt. Das aber bedeutet im Horizont der hegelschen Philosophie: die erschütternden Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins werden aufgehoben. Das Dasein wird verwandelt in einen Ablauf dialektischer Notwendigkeiten. Der Mensch findet kraft der Göttlichkeit seines Wesens die absolute Sicherung des geschichtlichen Daseins in dem dialektisch notwendigen, im Wesen der Welt selbst angelegten Prozeß, der selbst Fortschritt ist. Wie das Christentum den griechischen tragischen Daseinsbegriff umwandelt: so setzt Hegel diesen Umwandlungsprozeß fort. Die griechische — vielleicht zugleich ursprünglich germanische — Idee des tragischen Existierens wird von Hegel durch die Voraussetzung umgewandelt, daß durch das Christentum die Versöhnung, in diesem Sinn die Aufhebung des Tragischen faktisch geworden sei. Von hier aus begreift Hegel die Versöhnung, ja geradezu die Sicherung, und noch extremer den Fortschritt in der Geschichte als faktisches Wesen der Geschichte. Wenn wir also sagen, Hegels Philosophie sei allem Anschein zum Trotz im Grunde ihres Wesens untragisch, so bedeutet dies: sie verdeckt die Grundwirklichkeit des menschlichen Daseins, zu dem im griechischen und germanisch-deutschen Sinn wesensmäßig beides gehört — Sein und Chaos, Erhebung und Fall. In dieser Grundwirklichkeit sich zu halten und zu bewähren, oder nicht zu halten und nicht zu bewähren, ist nicht das Werk der dialektischen Notwendigkeit, sondern unsere Aufgabe, das Schicksal zu bestehen ...

Die Geschichte ist die Manifestation des absoluten Geistes, die geschichtlichen Menschen und Ereignisse sind Durchgangspunkte und Momente der ewigen Idee. Damit erfaßt die hegelsche Philosophie die geschichtlichen Gegebenheiten als das notwendige Werk der Idee. Die geschichtlichen Gegebenheiten werden als Gegebenheiten gerechtfertigt. Denn das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche ist vernünftig. Die hegelsche Phi-

losophie vermag also prinzipiell nicht zum Ausdruck zu bringen, daß die moderne geschichtliche Existenz — nicht in Einzelheiten, sondern in ihrem Gesamtsinn — weit davon entfernt, den Ausdruck des Fortrückens des göttlichen Weltgrundes zu bedeuten, die Gestaltwerdung des spezifisch modernen in entscheidendem Ausmaße auf dem Grund des „natürlichen Systems" erwachsenen Seins- und Wertverständnisses darstellt.

VII.
Ausklang

Unsere Kritik der hegelschen Philosophie bestand darin, ihren begründenden Philosophie- und Existenzbegriff, der seinen Ursprung aus der Vereinigung der Grundbegriffe des reformatorischen Christentums mit dem mystischen Pantheismus nimmt, aufzulösen. Diese Kritik stellt aber zugleich die hegelsche Deutung und Verknüpfung der inhaltlichen Motive seiner Philosophie in Frage. So verstehen wir aus letzten Gründen das geschichtliche Schicksal der hegelschen Philosophie.

Nach Hegel ist die Weltgeschichte die notwendige, unter der Form der Dialektik sich vollziehende, fortschreitende Entwicklung des Weltgeistes, dergestalt, daß jede entscheidende Stufe dieser Entwicklung durch ein weltgeschichtliches Volk, ein weltgeschichtliches Reich verwirklicht wird. Die Chronologie dieser Philosophie- und Existenzbegriffe stellt zugleich ihre Systematik und Wertrangordnung dar, so daß jeder auf einer Stufe erreichte Philosophie- und Existenzbegriff alle vorhergehenden als Momente in sich einschließt und „aufhebt".

Hierdurch erreicht Hegel die Verknüpfung jener großen weltgeschichtlichen Mächte, die für ihn entscheidend sind und für uns entscheidend geblieben sind: die Antike, das Christentum und unsere nationale Existenz mit den ihr eigentümlichen Werten. Die hegelsche Vereinigung der genannten weltgeschichtlichen Prinzipien, in der sich für Hegel die moderne Idee des Geistes konstituiert: wird durch den hegelschen Metaphysikbegriff begründet und gerechtfertigt — mit der Auflösung dieses Metaphysikbegriffs problematisch. Was bei Hegel — der Absicht und dem Anspruch nach — gerechtfertigt ist: das eben ist in der folgenden Zeit zu einer Selbstverständlichkeit geworden, die uns vielleicht erschreckend deutlich wird, wenn wir etwa die Griechen „und" die Römer „und" das Christentum „und" welche anderen Prinzipien immer (Homer „und" die Bibel) als die Grundlagen unserer „Bildung" bezeichnet finden. Eben dieses „Und": das ist das große und eigentliche Problem, das Hegel durch eine

geniale Metaphysik gebändigt hat, das aber nach der Auflösung jener Metaphysik in eine konventionelle Selbstverständlichkeit verwandelt ist — nicht nur bei den Epigonen Hegels, sondern allgemein. Dies ist eigentlich das Kreuz unseres gesamten Bildungs- und Erziehungswesens. Denn in Wahrheit entspringen aus der Verknüpfung jener geschichtlichen Mächte — zumal Griechentum und Christentum — verschiedene Wirklichkeits- und Existenzbegriffe, denen notwendig verschiedene Wertordnungen und Ideologien zugeordnet sind, die sich nicht als bloße Gegebenheiten vereinigen lassen, sondern uns in solcher Vereinigung notwendig in ein Chaos von Wertbegriffen stürzen, dessen Ausdruck die Modernität ist... Es kann sich also nicht darum handeln — was zu tun die tödliche Gefahr der von Hegel abhängigen Denker ist: mit abgeschwächten hegelschen Begriffen die konventionell gewordene Einheit jener geschichtlichen Mächte aufrechtzuerhalten. Das wäre die Vollendung der Diskreditierung dessen, was man „Bildung" nennt.

Aus solchen Zusammenhängen heraus verstehen wir die innere Notwendigkeit des Aufbrechens der Synthesis jener geschichtlichen Mächte und Potenzen, die Hegel vollzogen hat. Die Momente der hegelschen Synthesis werden nunmehr als isolierte Momente ideologisch wirksam.

Das gilt zunächst von der Synthesis von Antike und Christentum. Nietzsche und Kierkegaard sind die Repräsentanten dieses Prozesses. Sich gegenseitig unbekannt, stehen sie in einem bestimmten Verhältnis zueinander und zu Hegel.

Nietzsche sieht darin die große Tat Hegels, den Begriff des Werdens als den Fundamentalbegriff der gesamten Wirklichkeit wieder entdeckt zu haben. Aber wenn Hegel das Werden als Entwicklung, als das Fortrücken des Weltgrundes, in diesem Sinn als Fortschritt versteht: so setzt Nietzsche an die Stelle dieser Prinzipien ein neues, das antike Prinzip der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Das ist kein willkürlicher Einfall Nietzsches: sondern es ist das Symbol für die Bejahung der von der Antike geprägten, dem Christentum entgegengesetzten Daseinshaltung.

Kierkegaard sucht das Christentum aus der hegelschen Verknüpfung mit fremden Prinzipien zu lösen, es zu seinem ursprünglichen Sinn zurückzuführen. Damit schafft Kierkegaard die Grundlage der modernen dialektischen Theologie. —

Wie die Synthesis von Antike und Christentum, so bricht die hegelsche Synthesis von Natur und Geschichte auseinander. Die modernen „geistes-

wissenschaftlichen" Theorien scheiden Natur und Geschichte. Dies ist grundfalsch, denn in der Geschichte ist die Natur enthalten. Jedenfalls — so sehen wir — hat jene Synthesis gerade innerhalb der modernen Geisteswissenschaften, die sich mit Stolz ihres hegelschen Ursprungs rühmen, keinen Bestand.

Noch in einer anderen Hinsicht vergegenwärtigen wir uns die bruchstückhafte Wirkung der hegelschen Philosophie. Kraft seiner religiös bestimmten Urkonzeption, kraft der Idee des Geistes, versucht Hegel insbesondere das Geschichts- und Existenzbewußtsein, das im „natürlichen System" begründet ist, „aufzuheben". In der geschichtlichen Wirklichkeit aber wird dieses System keineswegs überwunden. Es wird nur überdeckt, um in der nachhegelschen Zeit in der materialistischen Geschichtsphilosophie mit neuer Gewalt hervorzubrechen. Wir schilderten früher, daß die materialistische Geschichtsphilosophie keineswegs — wie fast allgemein geglaubt wird — aus der hegelschen Philosophie entspringt. Ihr Wirklichkeitsbegriff ist vielmehr der des „natürlichen Systems", wie denn M. Heß dem jungen Marx prophezeite: er werde die Diderot, d'Alembert, Holbach zu Ende denken. Einzelne methodische Begriffe, wie die Begriffe der Dialektik, werden übernommen, um die Statik des „natürlichen Systems" zu mobilisieren . . .

Dem Wirklichkeitsbegriff der materialistischen Geschichtsphilosophie, ebenso dem der liberalistischen Geschichtsphilosophie, die sich beide aufbauen auf dem Naturbegriff der mathematischen Physik, kurz dem „natürlichen System", steht in der politischen Geschichte des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts gegenüber, gleichfalls als ein Moment der hegelschen Philosophie, eine Art von „geschichtlichem System", dargestellt durch die Mächte der Kirche, der Dynastien, der konservativen Potenzen allgemein. Dieses „geschichtliche System" übernimmt zwar einzelne Begriffe Hegels, wie den Begriff der Nation: ohne es aber zu vermögen, den Gedanken der Nation, wie Hegel es wollte, als geistige und schöpferische Kraft lebendig zu halten . . .

Seit Hegel ist die Idee des Geistes in der Philosophie, Weltanschauung und Wissenschaft klassisch geworden. In ihr sind die Motive der Antike (νοῦς), der Religion (des Christentums, des „heiligen Geistes"), der Nation (des Volksgeistes) zu einer Einheit verbunden. Diese Motive klingen noch heute an, wenn wir das Wort „Geist" aussprechen — wenngleich dieses Wort schlechterdings verflacht und sein Inhalt formalisiert worden ist. Dies gilt auch für die modernen „Geisteswissenschaften". Sie

geben die Substanz der hegelschen Idee des Geistes, nämlich die hegelsche Metaphysik preis, um sie ins Psychologische oder Formale zu übersetzen: so daß die modernen Theorien der „Geisteswissenschaften" in weitem Ausmaße substanzlos geworden sind — hegelisch, ohne hegelsche Metaphysik . . .

Wir haben die hegelsche Metaphysik in einer letzten Radikalität aufzulösen versucht, um in der klaren und scharfen Luft wirkliche Probleme atmen zu können: um das Bewußtsein der Zeit hineinzuzwingen in die Ursprünglichkeit der uns auferlegten Grundfragen — um frei zu werden für uns selbst.

Dritter Abschnitt

Die Krisis des abendländischen Weltalters

§ 25. Zusammenfassung der geschichtlichen und systematischen Prinzipien der bisherigen Untersuchungen

I.

Wir gingen aus von den Grundbegriffen der Antike und des Christentums und vergegenwärtigten uns sodann das große ideen- und ideologienbildende Prinzip, das für die ganze abendländische Philosophie entscheidend ist: die Synthesis und Antithesis von Antike und Christentum. Mit den so entspringenden Ideen und Ideologien erwachsen zugleich die großen inhaltlichen Motive, die aller abendländischen geschichtlichen Existenz vorgegeben sind: die Motive des natürlichen Kosmos, des menschlichen Daseins, des Daseins Gottes, — die in allen abendländischen Philosophien verdeckterweise oder offenbarerweise zum Ausdruck gebracht oder verbunden werden durch das christlich abgewandelte griechische Prinzip der Idee.

Das Mittelalter hat auf dem Grunde der christlich interpretierten platonischen und aristotelischen Philosophie die gestaltenden Formprinzipien, das inhaltliche Wesen wie das Gleichgewicht jener großen Motive auf folgende Weise darzustellen versucht. Das in seinen ganzheitlichen Formen sich erschließende Sein bildet eine in sich fundierte Stufenordnung, dergestalt, daß über dem natürlichen Kosmos sich die Welt des menschlichen Daseins in allen seinen Bezügen erhebt, um von dem ewigen Reich des göttlichen Seins überwölbt zu werden. Insofern die höhere Seinsstufe zugleich die höhere Wertstufe zum Ausdruck bringt, ist in der Seinslehre die Wertlehre fundiert. Die Durchsetzung, die Kämpfe um die Organisierung dieser Seins- und Wertordnung, nicht nur in der Reflexion, sondern in der Wirklichkeit des Lebens selbst: das ist das existenzielle Prinzip der mittelalterlichen Geschichte.

Die große Zeitwende hebt damit an, daß auf dem Boden dieses Wirklichkeitsbegriffs dessen Prinzipien in Frage gestellt werden. So gehören wesentlich der Scotismus und der Nominalismus zu den geschichtlichen Bedingungen, kraft deren das Problem der neuen Formung und Fassung

der großen Motive der abendländischen Existenz möglich wird. Sie gehören zu den geschichtlichen Voraussetzungen sowohl der Renaissance wie der Reformation. Die neue Zeit setzt gleichsam die Wellenschwingungen des Mittelalters fort: wenn diese auch in neuen Medien gebrochen werden. Aus innerer Notwendigkeit richtet sich das moderne Denken auf das Problem der Emanzipierung, Autonomisierung, das heißt der neuen Grundlegung und Bindung der inhaltlichen Motive der abendländischen Existenz. So erwachsen die Prinzipien der modernen geschichtlichen Existenz aus der dreifachen Wurzel der inhaltlichen Motive des natürlichen Kosmos, das ist der neuen Naturwissenschaft; des menschlichen Daseins, das ist der neuen idealistisch und psychologisch-positivistisch gerichteten Philosophien; endlich der Religion, das ist sowohl des reformatorischen Christentums, wie des modernen europäischen Pantheismus, wie der Vereinigung beider im deutschen Idealismus (Fichte, Schleiermacher, Hegel).

Die wichtigsten und schlechterdings beherrschenden Prinzipien des modernen Daseins und Denkens erwachsen aus der Wurzel des natürlichen Kosmos, das ist der neuen Naturwissenschaft, deren Grundlagen durch die Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton entscheidend bestimmt werden. Auf ihnen erhebt sich die Idee einer neuen Harmonie der Welt im Großen wie im Kleinen. Wie die großen Massen im Weltenraume niemals zerstörend aufeinandertreffen: so wird die Welt der Atome von der gleichen Ordnung durchwaltet. Die naturwissenschaftlichen Anschauungen, die den menschlichen Geist zu einer unerhörten Folge von Triumphen führen, erweitern sich — obzwar stillschweigend und unformuliert — zu einer neuen, alle Gebiete umgreifenden Seins- und Wertordnung. Das ist die wichtigste Erscheinung sowohl für die ideelle wie die existenzielle Struktur des modernen geschichtlichen Daseins — die wir an einem Paradigma zu erhellen suchen.

Nach dem Untergange der mittelalterlichen Feudalität, der Hierarchie der Stände: erhebt sich das Problem der Neuordnung der modernen europäischen Gesellschaft, die die Bodinus, Althusius, Grotius auf dem Boden des neuen, autonomen Systems der rechtlich-politisch-moralischen Vernunft zu vollziehen suchen. Unter dem unwiderstehlichen Einfluß der modernen Naturwissenschaft wird nun dieses System der allbeherrschenden Idee des Naturgesetzes, der naturgesetzlichen Dynamik unterworfen. Auf dieser Grundlage — so formuliert es Hobbes — gibt es einzig und allein Kräfte. Darum besteht die politische Wissenschaft in der Erforschung der politischen Energien, das heißt der Berechnung der Aktionen und Re-

aktionen der Individuen — dieser Atome des gesellschaftlichen Daseins — in deren Wechselspiel sich Recht, Sitte, Staat als Gleichgewichtslagen konstituieren. So erwächst auf dem Grunde der Prinzipien der modernen Naturwissenschaft das „natürliche System" als die neue Anschauung von der Wesensgesetzlichkeit des geschichtlichen Daseins. Das natürliche System bildet keineswegs eine Abstraktion: es bedeutet den konzentrierten Ausdruck der Gestaltung der modernen geschichtlichen Existenz. Über d'Alembert geht es ein in die Philosophie Comtes, um damit eine der entscheidenden Grundlagen des die Gegenwart auch in Amerika und Asien beherrschenden westeuropäischen Positivismus zu werden. Keineswegs wird nun die Herrschaft des „natürlichen Systems" in Deutschland durch die Philosophie Hegels, wie man behauptet, durchbrochen. Die Philosophie Hegels ist siegreich in der Ersetzung der abstrakten Individuen durch konkrete Totalitäten, Staaten, Nationen, zu denen sich später Wirtschaftsverbände, Klassen gesellen, ohne aber das wichtigste zu vermögen: in der geschichtlichen Wirklichkeit die Geltung und die Dynamik des „natürlichen Systems" aufzuheben. Vielmehr wird die hegelsche Philosophie, entgegen ihrer Absicht, aber zugleich aus der Ungeklärtheit ihrer fundierenden Prinzipien heraus, in einer heterogenen Dimension wirksam: sie intensiviert und potenziert die Dynamik des „natürlichen Systems", indem sie die Gegebenheiten des geschichtlichen Daseins als die notwendige Explikation des absoluten Weltgrundes begreift. Daraus wird erklärlich, daß sich der westeuropäische Positivismus geradezu auf Hegel beruft.

Dieser übergreifenden Wirkung der Prinzipien der modernen Naturwissenschaft liegt ein kaum jemals in den Blick gebrachtes spezifisches Seins- und Wertverständnis zugrunde, dessen Wesen in der Projektion des Inbegriffs aller Formen und Werte des Seins auf eine einzige Ebene — auf die des natürlichen Kosmos — besteht. Das heißt geschichtlich: die mathematische Naturwissenschaft wird zur Grundlage der modernen Wissenschaftsideologien. Die Normen und Kategorien des dinglichen Seins werden zu denen des Seins schlechthin. Das ist der Ursprung des Begriffs der Objektivität. Der natürliche Kosmos ist das Prinzip, von dem her der Inbegriff des Seins und seiner Wertbestimmungen interpretiert wird. Dies ist das führende Motiv in der Symphonie des modernen Lebens, demgegenüber die anderen, aus der Wurzel des menschlichen Daseins wie der neueren Religiosität beziehungsweise religiösen Metaphysik erwachsenen Motive fast nur von „ideologischer" Bedeutung sind.

Wenn die Entwicklung der aus der Wurzel des menschlichen Daseins, des „Ich" entspringenden idealistischen Philosophien von Descartes bis zur Gegenwart darin besteht, das Problem des Seins den Naturwissenschaften beziehungsweise den positiven Einzelwissenschaften auszuliefern, so ergibt sich als notwendige Konsequenz, die Wertbestimmungen in eine dem Sein gegenüber schlechthin transzendente Sphäre zu verlegen. Unter der stillschweigend anerkannten ontologischen Voraussetzung, daß das Sein mathematisch-naturwissenschaftlich oder durch den Inbegriff der positiven Einzelwissenschaften zu bestimmen sei: bleibt dies die einzige Möglichkeit, die Werte — allerdings um den Preis ihrer völligen Wirkungslosigkeit — zu retten. So begreifen wir die zentrale Lehre der Marburger Schule — die wie die ganze moderne Philosophie die Ontologie zerstört zu haben glaubt — die Trennung des „Seins" und des „Sollens": als die Konsequenz jener fragwürdigen ontologischen Voraussetzung. Diesen die deutsche Situation repräsentierenden Philosophien gegenüber entfalten sich in England und Frankreich die aus der Wurzel des menschlichen Daseins entspringenden psychologisch-positivistischen Philosophien in einer anderen Richtung: auf dem Grunde des „Tatsachenbewußtseins" und auf der Ebene der „Tatsachen" vermögen sie es, die natürlichen wie die wertbestimmten geschichtlichen, das ist soziologischen, politischen, moralischen Gegebenheiten in innerste Verknüpfung zu bringen, in der zum Beispiel politische und moralische Notwendigkeiten koinzidieren. Eben dadurch sind diese Systeme — zwar nicht ihrem ideologischen Werte, aber ihrer geschichtlichen Gestaltungskraft nach — den deutschen weit überlegen, wie es der Weltkrieg in erschütternder Weise enthüllt hat.

Die aus der Wurzel der neueren Religiosität und religiösen Metaphysik erwachsenen Weltanschauungen sind gleichfalls der geschilderten Entwicklung gegenüber im existenziellen Sinne ohnmächtig. Entweder transzendieren sie — wie es am schärfsten in der neureformatorischen Bewegung zum Ausdruck kommt — die geschichtlichen Gegebenheiten: oder sie sanktionieren sie, indem sie sie — wie die Philosophie Hegels — aus dem Weltgrunde ableiten.

Die gemeinsame Grundlage der geschilderten Weltanschauungen und Philosophien besteht in der Heraufkunft einer spezifischen Seins- und Wertordnung, die — direkt oder indirekt — bewirkt, daß in fortschreitendem Maße die Seins- und Wertverfassung des menschlichen Daseins in allen ihren Bezügen, die menschliche Existenz, um derentwillen Geschichte

ist, problematisch, ja aufgelöst wird. „Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X" (Nietzsche). So aber gipfeln die gigantischen Jahrhunderte der modernen Existenz notwendig in der Auslieferung und Versklavung des Menschen an jene anonymen Mächte, die auf dem Grunde des „natürlichen Systems" und unter der Form des Kampfes der großen individuellen Totalitäten wirksam werden. Dies ist die aus tiefsten und letzten Quellen gespeiste Dynamik der modernen geschichtlichen Existenz, aus der ihre notwendigen Krisen folgen, aus der ihre Katastrophe hervorgegangen ist. Diese ist nicht ein von außen hervorbrechendes Schicksal: sie ist die Gestaltwerdung des modernen Seins- und Wertverständnisses — der Grunddynamik der abendländischen Geschichte selbst.

II.

Wir versuchen die Prinzipien in wenigen Strichen zu kennzeichnen, die unseren bisherigen Untersuchungen innewohnen. Wir bereiten dadurch zugleich die Analysen des dritten Hauptteiles vor.

Wir verstehen unter Philosophie die Aufzeigung der Formen, Ideen, Ideologien, in denen wir uns der Wirklichkeit, zutiefst unserer geschichtlich-existenziellen Wirklichkeit bewußt werden.

Ebensowenig wie das moderne Bewußtsein „den" Begriff „der" ratio, „der" Wissenschaft, „des" Geistes, sondern allein abstrakte, abgeleitete und destruktive Abwandlungen jener Wesen und Mächte geprägt hat: ebensowenig existiert der moderne Mensch in „der" geschichtlichen Wirklichkeit. Denn dies ist ein Grundergebnis unserer bisherigen Untersuchungen: daß kraft der inneren Dynamik und Logik des abendländischen Weltalters, deren Schlußfolgerung die Modernität zieht, das Leben und Existieren der modernen abendländischen Menschen und Völker sich in auseinanderstrebenden Ideologien und Existenzbahnen vollzieht. Diese Ideologien sind nicht der Ausdruck „ewiger" Weltanschauungsformen, deren Ordnung die „Typologie der Weltanschauungen" geben könnte, oder gar psychologischer Strukturen, die im Wesen „des" Menschen wurzeln — das sind lauter lebensferne und geschichtslose Abstraktionen. Vielmehr sind jene Ideologien die durch das Urwesen eines konkreten geschichtlichen Weltalters, des abendländischen Aions, vorgezeichnete Darstellung der im letzten Grunde partikularen und zusammenhanglosen Wirk-

lichkeits- und Existenzebenen, auf denen sich das abendländische Existieren vollzieht. Auch in ihren abgeleiteten und gebrochenen Formen sind Idee und Existenz in Wahrheit unauflöslich verknüpft, dergestalt, daß die herrschenden Ideen und Ideologien jeweils der Ausdruck der fundierenden Wirklichkeits- und Existenzbegriffe sind. Wir haben in zugleich geschichtlichen und wesensmäßigen Untersuchungen den die Idee und Wirklichkeit des Abendlandes beherrschenden Raum entworfen, der schlechthin vorschreibt, welche Ideen und Ideologien als Ausdruck spezifischer Wirklichkeits- und Existenzbegriffe — welche „Weltanschauungen" im abendländischen Weltalter überhaupt möglich sind ...

Unsere geschichtlichen Beispiele haben uns die wesentlichsten Ideen und Ideologien als Ausdruck jener Wirklichkeits- und Existenzbahnen, auf denen sich das abendländische Existieren vollzieht, vor Augen gelegt. Aus unseren Untersuchungen geht hervor, daß jene Ideologien und die von ihnen repräsentierten Existenzebenen keineswegs, wie eine unvermögende Philosophie und Geistesgeschichte wähnt, gleich berechtigt sind. Mögen sie im Horizont einer abstrakten „Objektivität" gleich gültig sein: so sind sie in Wahrheit gleichgültig gegen die Ganzheit des Seins als Sein. Dies ist das Prinzip, das — weit davon entfernt, wie die Begriffe des „Allgemeinen" und „Universalen" die formale oder dialektische Verknüpfung und damit „Rechtfertigung" der geschilderten Ideologien und ihrer Existenzebenen zu ermöglichen — vielmehr deren Grund aufhebt und sie damit als nichtig erweist. Die Idee der Ganzheit ist die neue, tiefere Grundlegung, kraft deren in einem letzten Sinne die Seinsnähe oder Seinsferne, die Wahrheit oder Unwahrheit als richtende Prinzipien offenbar werden.

Die Wahrheit, in ihrer Ursprünglichkeit, wird nicht „theoretisch" erdacht oder ergrübelt, sondern in geschichtlichen Schicksalen durch Einsatz und Tun als existenzielles Wissen „erfahren". Sie ist so tief wie das Leben selbst, dessen Ausdruck und Form sie ist, darum ist das Wissen um die Wahrheit, jede Formung und Form des Lebens nicht zwar einer abstrakten Autorität, aber lebendiger Führung unterworfen: bis diesem Leben, von Natur berufen, durch Zucht und Erziehung geleitet, in ständigen Erprobungen gehärtet und bewährt, die Einsicht aufleuchtet, daß das tiefste Wesen des geistigen Menschen identisch ist mit der Verpflichtung in der Verantwortung für die

Wahrheit des Lebens des Ganzen zu existieren. Dies aber ist das Grundgesetz der Existenz der Menschen und Völker, das kraft der Idee des Ganzen sichtbar wird: ständig vor die Grundmöglichkeiten des Seins und des Chaos, des Wissens und Nichtwissens, der Wahrheit und der Unwahrheit gestellt zu sein. Und wir wissen, daß die Verletzung der wahren Ordnungen des Lebens und der Wirklichkeit, das Überschreiten der Maße — sei es noch so unwissentlich und noch so sehr aus gutem Willen geschehen: mit innerer Notwendigkeit zum Unheil und zur Katastrophe führt. Vielleicht wissen wir oftmals erst um die wahren Ordnungen, wenn wir sie überschritten, jedenfalls aber nur dann, wenn wir sie wahrhaft „erfahren" haben.

Diese Metaphysik der „Erfahrung" der Wahrheit und Unwahrheit des Lebens meinen wir, wenn wir von der Identität von Philosophie und Leben sprechen.

Diese Zusammenhänge werden uns in wunderbarer Weise sichtbar und anschaulich in der griechischen Tragödie, deren tiefste Grundgesetze Platon erkennt, wenn er das staatliche Leben selbst als die vollkommenste Tragödie begreift. Aus nordischer Urverwandtschaft heraus blitzen diese Grundgesetze des Lebens, die die griechische Tragödie offenbart, in den germanisch bestimmten Menschen und Völkern, wenn auch im Ganzen der abendländischen Geschichte vielfach verdeckt, auf, so in Wolfram von Eschenbach, Shakespeare, Kleist und Hölderlin . . .

Wir haben versucht, nicht aphoristisch, sondern in systematischer Durchführung, in weitest gespanntem inneren Zusammenhang, eben jene Urgesetze in der abendländischen und besonders in unserer Geschichte zu erhellen. Wir haben innerhalb des abendländischen Weltalters unsere Geschichte begriffen als das Existieren in jeweils verschiedenen und fast stets gebrochenen Existenzbahnen, deren Wesen sich in den entsprechenden Ideen und Ideologien ausdrückt — aus deren Zusammenhanglosigkeit und Widerspruch notwendig die Katastrophe hervorgegangen ist. Nicht als die innere Dynamik und Logik einiger Jahrzehnte und Jahrhunderte, sondern — und das ist das Bewußtsein, vor dessen Gewalt wir vielleicht erschrecken — als die des abendländischen Weltalters in seiner Gesamtheit.

Auf dem Grunde der Urgesetze des Lebens und Existierens ist die Geschichte der Vollzug des Schicksals. Dieses Schicksal aber ist weder theistische Fügung, noch atheistisches Ohngefähr: sondern das Durchschreiten der Lebensordnungen, die sich die Menschen und Völker aus ihrer eigensten Frei-

heit und Kraft oder Unfreiheit und Unkraft, des göttlichen Grundes der Welt inne zu werden, geschaffen haben. Wehe den Menschen und Völkern, wehe den Zeitaltern, die nicht den Mut aufbringen zur Wahrheit ihrer eigensten Erfahrungen und Kämpfe, — die ihr Wesen verleugnen: sie begehen den letzten und schwersten, den metaphysischen Verrat.

Aus solchen Zusammenhängen begreifen wir zugleich das positive Wesensgesetz: daß allein in dem neuen Innewerden unserer tiefsten Wirklichkeit selbst, ihrer Formen und Wertordnungen, unser Dasein und Leben sich erneuert. Diese Achsendrehung ist das Prinzip der Weltgeschichte, ein neuer Anfang und Ursprung, in dem ein neues Alter — ein neues Schicksal sich bereitet...

Dritter Hauptteil

Der neue Sinn von Idee und Existenz, Geist und Leben

§ 26. Die Entwicklung des Problems

Das Wesen der Idee, die Idee des Geistes wird — innerhalb der Geschichte — zuerst in der Antike, im Griechentum existent. Sie wird sichtbar und erhellt durch Homer, die Tragiker und gewinnt ihre vollendete Gestalt in Platon und Aristoteles. Die Idee des Geistes ist die Form, kraft der das griechische Dasein sein Wesen selbst in der Einheit von Bild und Tat, von Schauen und Leben, von Logos und Bios zum Ausdruck bringt. Die Idee des Geistes, und das bedeutet zugleich die Idee der Form, die Idee wird entdeckt, vielleicht wiederentdeckt, als die Form des Existierens — nicht „des" Menschen, sondern eines höchsten Typus Mensch, der durch anvertrautes Erbe bestimmt, durch Zucht und Züchtung gesteigert, durch Geschichte und Schicksal den Höhen und Tiefen des Daseins anheimgegeben, der nur in Volk und Nation in concreto faßbar und bedeutungsvoll ist.

Die Idee des Geistes ist die Form des griechischen Existierens: das schließt also die modernen Ansichten vom Wesen des Geistes wie der Form aus, nach denen jene eine „ideale" Überwelt über dem Dasein darstellt, an dem es zu messen und zu normieren sei. Dadurch wird in Wahrheit beides, das Wesen des Geistes und der Form, wie des Daseins verfälscht und zerstört. In der Idee des Geistes als der Idee der Form wird nicht künstlich eine „ideale" Norm an einen spezifischen „Inhalt" herangebracht, sondern die Idee des Geistes als die Idee der Form ist der Ausdruck dafür, daß ein „Inhalt" sichtbar, in seinem Wesen und in seinen Grenzen entdeckt ist — zuhöchst, daß das wirkliche Existieren in seiner Ordnung und Gesetzlichkeit sichtbar geworden ist. Dies ist zugleich — um ein Beispiel aus der deutschen Philosophie zu geben — die Absicht Kants. In der Idee der „reinen praktischen Vernunft" geht es ihm um die Idee der Form, um die Form des Existierens selbst, deren Konzeption aus einer Haltung erfolgt, die der griechischen urverwandt ist. Diese stellt — so sehr sie durch Fremdes umdunkelt ist — ein sichtbares Siegel jenes ἱερὸς γάμος dar, jenes auf natürlicher und geistiger Verwandtschaft gegründeten heiligen Bundes des griechischen und des germanisch-deutschen Menschentums.

Diese Idee des Geistes, als die Form des Existierens, ist das ursprüngliche und definierende Prinzip der Idee der Werte. Die Werte und Wert-

ordnungen — weit davon entfernt, ein seinsfernes, überweltliches, „ideales" Reich der Begriffe zu bedeuten: sind die Formen und Ordnungen des Existierens. Darum ist die Geschichtlichkeit der Werte nicht eine störende Zugabe, deren man im Aufblick zu jener erdichteten „idealen" Begriffswelt Herr zu werden vermeint — sie ist vielmehr deren begründendes Wesen.

Wir haben in den Analysen unseres ersten und zweiten Hauptteils gesehen, wie die Idee des Geistes als die Form des Existierens sich auf vielfache Weise besondert: wie die Werte und Wertordnungen als die Prinzipien des geschichtlichen Existierens sich differenzieren und dadurch spezifische existenzielle Haltungen zum Ausdruck bringen. Auf der Ungeklärtheit und Zusammenhanglosigkeit — nicht irgendwelcher Begriffe, deren systematische Kombination ebenso leicht wie bedeutungslos ist, sondern der Werte als der Formen unseres geschichtlichen Existierens, insofern auf der Brüchigkeit und Fragwürdigkeit der modernen Idee des Geistes und Lebens, beruht das Chaos des modernen Daseins — „die Anarchie der Werte" (Dilthey). Es ist ein unmögliches Unterfangen, die widerspruchsvolle Verschiedenheit der modernen Werte und Wertordnungen etwa durch das aus dem System Hegels „abgeleitete", in Wahrheit verflachte Prinzip der „Dialektik" zu „versöhnen" oder sie durch irgendeinen anderen Kunstgriff, etwa verschiedene „Denkformen", zu rechtfertigen. An solchem Liberalismus geht auch die Philosophie zugrunde.

Wir haben in den vorhergehenden Untersuchungen die verschiedenen Standpunkte, „Denkformen" des abendländischen Philosophierens, zu bestimmen versucht — nicht um sie „dialektisch" oder auf irgendeine andere Weise zu rechtfertigen: sondern um sie von innen her aufzulösen — und wahrhaft zu überwinden. Denn die Philosophie ist eine herrisch-aristokratische Haltung. Auch sie, und gerade sie beruht auf Führung und Führertum. Hier gilt das Wort Nietzsches: „Das Beste will herrschen, das Beste soll herrschen ... und wo die Lehre anders lautet, da fehlt es am Besten."

Unsere ganzen bisherigen Untersuchungen haben wir getrieben, um nicht hilflos dem Chaos der Standpunkte ausgeliefert zu sein. Wir verfolgten ihren geschichtlichen und zugleich wesensmäßigen Ursprung. Wir legten den sie bedingenden und beherrschenden Horizont frei, so daß wir in der Lage waren, ihren Wert und Unwert zu bestimmen. Wonach?

Nach ihrer Wirklichkeits- und Existenznähe oder Wirklichkeits- und Existenzferne.

Wir haben im ersten und zweiten Hauptteil gesehen, wie die innere Logik insbesondere der modernen Werte und Wertordnungen, unter Behauptung ihrer „Objektivität" und Gleichberechtigung, notwendig in die modernen existenziellen Antinomien führt. Wir stellen damit in einer neuen, nämlich der geschichtlichen Dimension die Frage Kants: worin der Grund jener Antinomien gelegen sei, jenes „seltsamsten Phänomens der menschlichen Vernunft", das „nicht etwa beliebig erdacht, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet" ist (Prolegomena §§ 51 und 52). Kant läßt sich zurückwerfen — wobei ihm die Antike führend ist — auf die Grundproblematik des Seins als Sein, das sich differenziert und vereinigt in den Welten der Phainomena und Noumena, das heißt auf die Grundproblematik der Existenz, um jene Frage aufzulösen, um in ihr geradezu das Thema der „Kritik der reinen Vernunft" zu entwerfen (Prolegomena § 50, zu Anfang). Das nämlich ist für Kant die Grundproblematik des Daseins, das sind seine Grundmöglichkeiten: in der Welt der Phainomena oder Noumena, das heißt — so formulieren wir die Absichten Kants — in verschiedenen Wirklichkeitssphären, denen jeweils verschiedene Wertordnungen und Ideologien entsprechen, zu existieren, die nicht gleichberechtigt sind, sondern dem Sein oder dem Chaos, der Wahrheit oder der Unwahrheit näherstehen. Von hier aus interpretieren wir Kant. So machen wir seine Philosophie fruchtbar. Ebensowenig wie das Problem der kantischen Antinomien wissenschaftstheoretisch oder logisch oder durch irgendeinen formalen Kunstgriff zu lösen ist: entwirren sich die existenziellen Antinomien anders als durch die neue geistige Bemächtigung der geschichtlichen Wirklichkeit, als durch die geistige Kraft des Existierens selbst. So allein entdeckt und entfaltet sich das Thema einer „Kritik der geschichtlichen Vernunft" — in der Wissenschaft und Leben, Idee und Existenz zu ihrer wahren und wesensmäßigen Einheit gelangen.

§ 27. Die existenziellen Grundfragen

Die Grundfragen des Existierens erhellen in ihren allgemeinsten Bezügen aus dem Horizont zweier Ideen, die uns insbesondere aus dem ersten Hauptteil unserer Untersuchungen bereits vertraut sind: des Seins als des Kosmos und des Chaos. Mit dem abgründigen Staunen, daß das

Sein ist, daß der Mensch als Seiendes inmitten von Seiendem existiert, daß der Mensch ständig vom Chaos umgeben ist: mit dem Getroffensein durch diese schwermütigen Fragen, mit dem Aufdämmern dieser existenziellen Grundsituation beginnt die Philosophie.

In dem lebendigen Gewahren und in der lebensmäßigen Beantwortung dieser Fragen werden sich die Menschen und die Völker ihres Wesens und ihrer Unterschiede bewußt, begegnen sie sich und trennen sie sich — entspringt mit der Notwendigkeit, die die griechische Tragödie enthüllt, die Geschichte der Menschen und Völker als ihr Schicksal.

Angesichts dieser Grundsituation, wandelnd auf dem lichten Grat des Seins, ständig des Absturzes in das Dunkel des Chaos gewärtig — welche Grundsituation Nietzsche in ästhetischem Betracht in den Kategorien des Apollinischen und Dionysischen erahnt — besitzen die Griechen, aus dem Erbe vieltausendjähriger Zucht und Züchtung ihrer nordischen Ahnen, die Tapferkeit und die Freiheit zu der Frage: *worin besteht die Wahrheit jener Grundsituation?* Inwieweit diese Frage und die Haltung, der sie entspringt, durch die nordischen Ahnen vorbereitet ist — wahrscheinlich viel weiter als wir annehmen — das bleibe offen. Im vollen Lichte der Geschichte ist das griechische Volk das erste, das diese *Frage* stellt, in der es wahrhaft um die *Existenz* geht . . ., so formelhaft und flach sie unserer Zeit, etwa im „Problem des Urteils", auch geworden ist.

Urbild und Sinnbild dieser Frage und Haltung ist — wie wir gesehen haben — die griechische Tragödie. Sie enthüllt das Wesen der existenziellen Grundsituation: ihr ursprüngliches Dunkel, ihr Verdeckt- und Verborgensein, wie ihre Lichtung, ihr Entdeckt- und Entborgenwerden in dem Mut und in der Besonnenheit wahrhaften Existierens. So bebt König Ödipus nicht zurück vor dem Dunkel seines Daseins, das sich ihm lichtet allein in der Kraft seines Existierens — damit er in der Wahrheit seiner Existenz seine Qual und sein Heil erfahre. Wir erinnern uns, wie Platon aus diesem Wesen der menschlichen Grundsituation heraus die Kraft zu den fundamentalsten Einsichten seines gesamten Philosophierens schöpft — wie etwa im Dialog Menon das eigentliche Wesen der Existenz, des Lebens, das ist der „Seele", aus ursprünglichem Verborgensein durch fortschreitende Erinnerung (*ἀνάμνησις*), durch Erziehung (*παιδεία*) entborgen, gelichtet, sichtbar wird. Den letzten Ausdruck gibt Platon dem Wesen dieser existenziellen Grundsituation im Höhlengleichnis, im siebenten Buche der Politeia. Ihr eignet ursprüngliches Dunkel. Durch die „Umwendung" zum Licht als eine höchste Anspannung des ganzen

Lebens und Daseins, wird das Sein seinen Verdeckungen entrissen und in seiner Wahrheit (ἀλήθεια) entdeckt. Diese Umwendung aus dem nächtlichen Tag zum wahren Tag, dieser Aufstieg zum wahren Sein, ist nach Platons Worten nicht das Ergebnis einer „wild gewachsenen", individuellen Schau — wie es bei anderen Völkern sein und wodurch gelegentlich einsame, unverbindliche, individuelle Kontemplation erwachsen mag. Sie ist im platonischen Staat Ausdruck und glückhaftes Ziel längster Erziehung, strengster Auslese, schwerster Erprobung im Kriege, höchster Wissensbildung jener durch Art und Rasse ausgezeichneten Menschen, die zur Philosophie geboren sind, und die darum nach Platons Worten mehr als alle Anderen an Beidem teilhaben, am Licht und am Dunkel, — die die existenzielle Grundsituation vor dem Sein und dem Chaos im Einsatz des Tuns und des Wissens bestehen ..., die eben darum auf die Herrschaft im Staat verpflichtet werden (Politeia 520 A — D). Geboren und erwählt für die Bändigung und Erhellung der existenziellen Grundsituation, erprobt durch den Krieg, geformt durch musische, mathematische und dialektische Bildung — um in der Verantwortung für den Staat zu existieren: das ist die einzige, die wahre Aufgabe des philosophischen Menschen. Fürwahr, wir glauben angesichts der Entartung der Philosophie unserer Zeit ein Märchen zu hören, wenn wir von diesem, dem wahren und einzigen, dem platonischen Amt der Philosophie vernehmen.

In der neueren Zeit ist Kant am tiefsten von der Problematik der existenziellen Grundsituation getroffen — wenngleich diese Problematik, gegenüber der Herbheit und Strenge der griechischen Frage und Lösung, in der kantischen Philosophie christlich gemildert und gedämpft erscheint. Kant gibt ihr innerhalb der Kritik der reinen Vernunft, in der „transzendentalen Dialektik" — also innerhalb eines Problemhorizontes, der durch die antik-christliche Metaphysik der Ideen des natürlichen Kosmos, des Menschen, Gottes bestimmt ist — folgenden Ausdruck. Es ist dem Menschen eigentümlich, in den beiden Grundmöglichkeiten der Wahrheit und der Unwahrheit zu existieren. Wir sind in einer natürlichen und unvermeidlichen „Illusion" befangen, „die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, ... oder noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine..." (B 353/54). Dieser „dialektische Schein" ist — wie in dem platonischen Höhlengleichnis als der reinsten Gestaltung des gesamt-griechischen Exi-

stenzbewußtseins und Existierens — darin begründet: daß der Mensch, in das Sein gebannt, das Nächstliegende zum wahren Sein stempelt, oder wie Kant sagt, die Welt der Phainomena mit der der Noumena in einen Begriff zusammenzieht — und damit nicht der Verdeckungen durch die „Umwendung" zum wahren Sein, durch die „kopernikanische Wendung" Herr wird. In der Einleitung zu den Prolegomenen bezeichnet Kant dieses ursprüngliche Verdecktsein der wahren Seinsordnung als „dogmatischen Schlummer", der durch Hume unterbrochen sei, aus dem ihn in Wahrheit der geschichtliche und ideelle Durchbruch zur Antike, zugleich zu den Grundformen seines eigenen germanisch-deutschen Existenzbewußtseins emporreißt. Aus dieser existenziellen Grundsituation des Menschen: als Seiendes inmitten von Seiendem dem Dunkel und den Verdeckungen preisgegeben, ständig versuchend, der Verdeckungen in der Lichtung der wahren Seinsordnung mächtig zu werden: entspringt mit Notwendigkeit das Problem der Metaphysik, — dies ist die Metaphysik selbst, nicht als Produkt einer beliebigen Wahl eines Standpunktes oder als Summierung wissenschaftlicher Erkenntnisse ... „Denn Metaphysik ist ... durch die Natur selbst ... in uns gelegt ..." (Prolegomena § 57). Sie ist nicht da als theoretischer Forschungsgegenstand: sie wird vielmehr vollzogen und gelebt. Sie ist so tief wie unser Existieren, ist mit unserem Existieren da, als dessen Form und Wesen. Wo daher die Metaphysik verloren geht, ist der Mensch zerstört. Freilich, herrisch wie die Natur selbst, die die Metaphysik in den Menschen gelegt hat: ist sie die Wesens- und Existenzform eines hochgemuten, durch Erbe, Zucht und Schicksal geprägten — eines höchsten, des nordischen Typus Mensch und Volk. Ebendeshalb erklärt Nietzsche, daß die Völker nach ihrer Metaphysik zu bewerten sind (Werke, 1893, I. S. 163) ... Wer wagte zu bezweifeln, daß der große Führer im Felde und im Staate ihr ebenso nahesteht als der große Denker — wenn sie doch ihre Erfüllung erst in der Einheit dieser erlangt?

Von hier aus verstehen wir Nietzsches Einwand gegen die moderne Philosophie, von der kein Staatsmann je Gebrauch gemacht habe. Weil die moderne Philosophie geradezu beruht auf der Trennung von Idee und Leben, dergestalt, daß das staatliche Leben als geistfremd, der Geist als wirklichkeitsfremd erscheint: führt sie jene unheilvolle Situation herauf, deren Wesen die Verfälschung sowohl der Idee des Geistes wie der Existenz ist.

Die kantische Metaphysik ist Kritik. Das bedeutet: sie enthüllt die Kriterien, durch die spezifische Seinsbezüge, wie die Welt der Phainomena und der Noumena, ihren Verdeckungen entrissen und bestimmt und „begrenzt" werden. Sie entdeckt wiederum das Urphänomen der „Grenze": das bedeutet, *sie lebt dem Versuch, die Maße des Seins neu zu setzen* — deren Überschreiten notwendig zur Verletzung und zum Untergange des Lebens führt. Es ist dieselbe Grundhaltung, die in einem kosmischen Bilde Herakleitos' zum Ausdruck kommt: Helios, die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten, sonst werden die Erinnyen, die Schergen der Dike, sie ausfindig machen. Dies ist das im tiefsten Sinne kosmische Gesetz, das Seins- und Existenzgesetz, das in den großartigsten Schöpfungen des Griechentums, zumal in der griechischen Tragödie, zum Ausdruck kommt. Ebendies liegt dem kantischen Urproblem der „Grenze" zugrunde, — es ist zwar eingehüllt durch das Zeitalter der Modernität, aber gleichwohl im tiefsten Sinne wirksam. Nietzsche rührt an diese Urfragen der kantischen Philosophie, wenn er einmal von dem „tragischen Problem Kants" spricht. Aus solchen Zusammenhängen begreifen wir es, daß die kantische Philosophie in der Tiefe mit der griechischen verbunden ist, oder wahrer, daß sie Licht aus dem nämlichen göttlichen Funken ist, an dem auch jene sich entzündet ...

Wie aber geschieht nun die Erhellung und Lichtung der existenziellen Grundsituation? Wie enthüllt sich die Ordnung des Seins, die Gesetzes- und Wertordnung des Seins — und wie hebt sie sich ab von dem Dunkel und dem Chaos?

§ 28. Zur Metaphysik der Existenz

Das ursprüngliche Dunkel des Seins, das über dem Menschen als Seiendem inmitten von Seiendem lagert, zu lichten — mit dieser Verhaltungsweise als einer Urweise des Existierens beginnt die Metaphysik — ja, *dies ist die Metaphysik*. Als Weise des Existierens ist die Metaphysik in jedem Augenblick des Existierens aus der ursprünglichen Substanz des Existierens neu zu vollziehen. *Sie ist die Form ursprünglichsten Existierens*. Sie ist daher nicht übertragbar von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk — sie ist in diesem Sinne nicht lehrbar. Nur in einem tieferen Sinne — um den Sokrates und Platon wie Kant, der nicht Philosophie sondern *Philosophieren* lehren wollte, ringen — ist sie „lehrbar": als Erweckung der durch Geburt, Anlage, Geschichte und Schicksal

geprägten und entwickelten, das bedeutet der für sie vorbestimmten Substanz. Wir wissen aus der Geschichte, daß diese Idee der Metaphysik ausschließlich oder vorwiegend die Existenzform der nordisch bestimmten Völker ist. Andere Völker haben andere Formen ihres Daseins entwickelt — zum Beispiel die in einem spezifischen Sinne religiöse, die keineswegs mit der metaphysischen identisch ist. Wehe dem Volke, dessen innere Form, als Ausdruck seines Wesens, zerstört ist! Es ist der Sinn der großen Krisen und Katastrophen in der Geschichte, daß in ihnen sich erprobt, was standhält, was unecht oder echt, was übernommen und angelernt oder was ursprünglich und wahr ist, damit beides getrennt und geschieden werde . . . damit das Leben heil werde oder verfalle . . . In diesem Sinne ist das Wort Nietzsches zu verstehen: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker."

Die Weise des Existierens, die Metaphysik ist, ist das Existieren in der Ordnung des ganzen Seins, das bedeutet zugleich in der Wertordnung des ganzen Seins. Sie ist das Leben in den durch das Sein im Ganzen vorgeschriebenen, dem Dunkel entrückten, im Schauen und Tun sichtbar gewordenen wahren Existenzbahnen. Sie ist adelige Liebe zum Ganzen, Logos und Eros, Schau und Tat zugleich — welcher ursprünglichen Einheit die Griechen den hohen Namen Philosophie verliehen . . . Sie ist Ausdruck der tieferen Entschlossenheit und Tapferkeit, die Gefahr und das Wagnis des Existierens zu bestehen. Nicht — wie man gesagt hat — „als Abenteuer des Geistes": sondern als Pflicht, Amt und Opfer — ohne die kein Heil ist. Sie ist die höchste Lebensform der nordischen Völker, im Lichte der Geschichte zuerst die der Griechen. Sie besitzen die Freiheit und die Kühnheit, das Sein im Ganzen in den Blick zu bringen. Das bedeutet den Verzicht, dieses oder jenes Moment als das Wesen des Seins zu bestimmen, dieses, weil es unseren Nutzen, unseren Hoffnungen oder Befürchtungen, jenes, weil es unseren Bedürfnissen oder Sehnsüchten entspricht. Die Philosophie ist die Abwendung von allen partikularen, primitivsten und sublimsten Interessen, die immer an einzelne Momente des Seins geheftet sind. Sie ist die Umwendung zum Sein im Ganzen. In dieser souveränen und freien Haltung, die ein ursprünglichster existenzieller Grundakt ist, wird zugleich das Existieren zu seiner wahren Ordnung frei . . . wird der Mensch das, was er in Wahrheit ist.

Dies ist die griechische, nordische philosophische Grundhaltung. Und dies ist nicht „eine", sondern die Metaphysik

schlechthin, die von der Weise, in der andere Völker existieren, grundverschieden ist. Es ist etwas völlig anderes, wenn die existenzielle Grundsituation begriffen wird als das Machtwort eines gütigen und zornigen Gottes — oder wenn sie gebändigt und erhellt wird durch die Konzeption der Seinsordnung, ihrer Maße und Werte, deren Bahnen der Mensch im freien Existieren durchschreitet oder verfehlt, deren Klarheit und Helligkeit gegenüber dem Dunkel des Chaos das Zeichen ihrer Göttlichkeit ist. Das Christentum hat manches aus der Antike übernommen: darum konnte es bislang zu einer Lebensform der nordischen Völker werden.

Aus dieser Metaphysik als Lebensform erhellt das Wesen der geschichtlichen Gefahren und Bedrohungen. Sie bestehen darin, daß die Maße, Werte und Ordnungen des Seins und Lebens überschritten und verletzt werden. Jedes Volk hat wie seine eigene Größe seine eigene Gefahr — wenn diese auch durch Fremdes ungeheuer verschärft werden kann. Das deutsche Volk läuft in seiner ganzen Geschichte die abendländische Gefahr κατ' ἐξοχήν: auf dem Grunde eines in seiner Ursprünglichkeit und Echtheit von der Wurzel her bedrohten Existenzbewußtseins die Idee der Ganzheit aufzulösen in Universalismus oder Partikularismus und Individualismus. Wir haben gesehen, daß diese Ideen und Ideologien der Ausdruck eines und desselben, in der Synthesis und Antithesis von Griechentum und Christentum entspringenden abendländischen Existenzbewußtseins sind. Aus jenem verhängnisreichen Gang der deutschen Geschichte hat man auf die Formenfremdheit des nordischen, zumal des germanisch-deutschen Menschen geschlossen. Aber das ist Wahn und Torheit. Wir müssen die Idee der Form nur suchen bei allerdings wenigen, aber höchsten Repräsentanten des deutschen Menschen, bei den wahren Dichtern und Philosophen, bei den großen Führern des Staates und der Heere.

Nur wem die Form innerstes Lebensgesetz ist, dem ist Formlosigkeit Todesgefahr.

Wir haben im zweiten Hauptteil unserer Analysen verfolgt, durch welche Motive und Umstände, durch welche fremden Einflüsse jene Grundmöglichkeit unserer eigenen Gefahr wirklich und akut geworden ist, wie endlich, zumal im modernen Zeitalter, die Philosophie als Metaphysik dem ursprünglich-eigenen Wesen fremd, zur „Wissenschaftslehre" geworden, wie sie in die Hände von jedermann geraten ist. So aber wird die Philosophie und die Wissenschaft selbst Technik, die isoliert, die sum-

miert, die als „antimetaphysisch" gleichgültig ist gegen die echten Formen des Seins und des Lebens. Die Griechen schaudern zurück vor dem gewaltsamen Aufbrechen des Seins, vor der Isolierung, die Entfesselung der Elemente ist, die die Maße zerstört. Dieser Schauder ist ein besserer Teil... Dies ist der letzte Grund dafür, daß die Griechen das „Experiment" nicht kennen. Das bedeutet nicht, daß die Wissenschaft auf das „Experiment" jemals wieder verzichten soll. Aber es bedeutet, daß die dämonischen Mächte, die durch das Aufbrechen des Seinsgefüges entfesselt sind und denen der formlos gewordene Mensch nicht mehr gewachsen ist, durch eine grundsätzlich neue Idee der Form als Ausdruck einer neuen metaphysischen Haltung gebändigt werden.

Der Krieg ruft uns zurück zu unserem wahren Sein. Einen Augenblick durchzuckt der Blitz der Ganzheit das Leben der Nation. Er ist der Funke, den der Getroffene als das innerste Leben hütet, der es zur Leidenschaft und zur Jagd nach dem Ganzen (Platon, Symp. 211 E). . . . nach dem Reich entflammt.

Dies sind nicht Bilder für die Metaphysik der Existenz: sondern sie selbst. Auch hier gilt es, nichts „hinter" den Phänomenen zu suchen, weil sie selbst die Lehre sind. Die Metaphysik der existenziellen Grundsituation stellt sich ausschließlich in der konkreten geschichtlichen Form des Existierens dar, dessen Wahrheit oder Unwahrheit, dessen offenbares oder verhülltes, innewohnendes und richtendes Gesetz sie ist.

Wir haben in früheren Analysen nachgewiesen, daß die Auflösung und Aufspaltung der Ganzheit des Seins und Lebens in verschiedene, nur künstlich verbundene Wirklichkeitsbereiche aus der augustinischen Synthesis und Antithesis von Antike und Christentum entspringt — daß sie seither den stillschweigend vorausgesetzten, der Selbstverständlichkeit verfallenen Uransatz des abendländischen Philosophierens bildet, auf dessen Grundlage die Wesenserfassung der existenziellen Grundsituation letztlich nicht möglich ist. Es gilt zu ihrem ursprünglichen wurzelhaften Wesen vorzudringen. Eine Vergegenwärtigung der kantischen Analyse dieses Problems — das in Wahrheit sein Grundproblem ist — möge uns den Weg bahnen.

Die Idee der „reinen praktischen Vernunft" ist der kantische Entwurf der Ganzheit und der Form des Existierens — gleich wie die Idee der „reinen theoretischen Vernunft" die paradigmatisch isolierte, vereinzelte

Ganzheit und Form eines spezifischen, ausgesonderten Seinsbestandes, des Seinsbestandes des natürlichen Kosmos darstellt. Erstere ist die Ganzheit und Form der noumenalen, letztere die der phainomenalen „Welt". Der begriffliche Exponent der ersteren ist die Freiheit, die Autonomie als die Wesensform des Existierens; der der letzteren die Kausalität. Kant ringt darum, die Formen beider „Welten" in einer ursprünglichen Einheit und Ganzheit zu erfassen und sie zugleich zu differenzieren. Wenn sie nicht so erfaßt werden, entspringen die Antinomien. Das bedeutet: die wahre Wesensverfassung des Seins ist verdeckt, das Sein schlechthin wird mit einem Teilbereich des Seins, insbesondere mit dem dinglichen Sein gleichgesetzt — woraus, wie wir gesehen haben, fast die gesamte moderne Wissenschaftstheorie hervorgegangen ist. Demgegenüber die ursprüngliche Ganzheit des Seins als Sein und dessen Differenzierung darzustellen: dieses metaphysische Problem ist das eigentliche Thema der gesamten kantischen Philosophie. Freilich geht Kant noch aus von jenem antichristlichen Grundansatz: natürlicher Kosmos, menschliches Dasein, Dasein Gottes. Wollen wir seine Absicht formulieren, so gilt folgendes. Die Formen der noumenalen und der phainomenalen „Welt", und damit diese „Welten" selbst stehen in einem Fundierungszusammenhang, dergestalt, daß die erstere die letztere als spezifischen Modus einschließt — gleich wie der Raum die Fläche einschließt. Die Form des Existierens enthält die Form des natürlichen Kosmos in einer spezifischen Differenzierung in sich. Das bedeutet: die Existenz ist nicht künstlich mit der Natur zu verknüpfen — weder durch die ontologische Reduktion der Existenz auf das Sein der Natur, noch durch die formal-logische Relation von Subjekt und Objekt — sondern Existenz und Natur sind ursprünglich und innerlich verknüpft. Sie bilden ein mehrdimensionales Gefüge, innerhalb dessen die Natur durch spezifische Dimensionen nur künstlich zu besondern ist. Selbstverständlich also — das geht hieraus unmittelbar hervor — sind insbesondere biologische Fragen — so die Rasse — in ihrer ganzen Schwere in die geschichtlichen Existenzfragen eingeschlossen.

Auch hier gilt es, daß die Verletzung der Lebensordnungen und Lebensgesetze notwendig zum Untergang führt. Aus diesen Erwägungen müssen wir jene Trennung von Natur und Geschichte, auf der zumal fast die gesamten modernen Geschichtstheorien beruhen, als von der Wurzel her verfehlt und falsch ablehnen.

Die Form und das Wesen der existenziellen Grundsituation erschließt sich — wie wir immer wieder gesehen haben — nicht in theoretischer Be-

trachtung. Sie ist — wie Kant sagen würde — kein Problem der theoretischen Vernunft. Sie entzieht sich — so drücken wir es aus — dem speziellen, an der Theorie des natürlichen Kosmos geformten *Modus der Ratio*, der in der modernen Entwicklung mit der Idee der Ratio schlechthin identifiziert worden ist. Der Kampf gegen die Ratio richtet sich mit Recht gegen jenen Modus der Ratio, der dadurch verfälscht ist, daß er über seine Grenzen ausgedehnt und mit der Idee der Ratio gleichgesetzt wird, wodurch diese einer hoffnungslosen Verflachung und Zerstörung anheimfällt. Der Irrationalismus ist ein berechtigter Protest. Aber er ist nur ein erster Schritt. Wir haben in unseren Analysen die spezifisch moderne Form der Ratio tiefer und radikaler aufgelöst, als der Irrationalismus es je vermochte: nämlich aus der neuen, von uns erstrebten, umfassenderen *Idee der Ganzheit*, deren ursprünglichster Ausdruck sich in der Idee und der Form des Existierens darstellt. Der Irrationalismus vermag es nicht, die Idee der Form als Gesetz des Existierens in den Blick zu bringen. Die Idee der Form als das Gesetz der Dynamik des Existierens ist die höchste Idee der Form. *Und wenn gesagt wird, daß der deutsche Mensch formlos sei, so ist dieses in einem tiefsten Sinne unzutreffend. Er protestiert gegen falsche Formen, den Formalismus, eben deswegen, weil ihm eine höchste Idee der Form, die die Dynamik des Existierens erhellt, vorschwebt.* Diese — das eigentümliche Erbteil und die große Aufgabe und Verpflichtung der nordischen Völker, vor allem des germanisch-deutschen Volkes — wird nicht nur durch den vorhin geschilderten destruktiven Modus der Form und der Ratio, sondern auch zugleich durch das Form-Vorbild der mittelmeerischen modernen abendländischen Völker überdeckt. *Dieses erfaßt — soweit es nicht im Wesentlichen, wie die moderne abendländische Formidee überhaupt durch das „natürliche System" bestimmt ist — die Idee und Form der Existenz rein statisch, in einem eigentümlichen, aber letztlich keineswegs radikalen Verständnis der Antike. Die Form der dynamischen Existenz offenbart sich zuhöchst in der Bändigung der Krisen der Existenz — in jenen weltgeschichtlichen Situationen, in denen für ein Volk die Entscheidung zwischen den beiden Grundmöglichkeiten des Seins und des Chaos, des Unterganges fällt. Sie manifestiert sich in den großen* geistigen und politischen Führern — in den wenigen Namen, die die Jahrtausende überstrahlen. Aber nicht minder in jenen Führern, denen

sich die Nation in der schwersten aller geschichtlichen Krisen, im Kriege, anvertraut: wie sollte nicht, wenn die Form, die eigentliche Ratio wesensmäßig die Form des Existierens ist, in diesem letzten Problem die ultima ratio, deren ein Volk fähig ist, sichtbar werden — wofür uns die Namen Clausewitz, Moltke, Schlieffen, zuletzt „Tannenberg" symbolisch sind? Die Form und der Stil, der durch jene Namen bezeichneten Operationen ist Ausdruck der ursprünglichen existenziellen Haltung und Werthaltung, die wir zu bestimmen suchten, deren Grundkategorien die Einheit von Schau und Tat, Idee und Wagnis vor dem Anblick der beiden Grundmöglichkeiten des Seins und des Chaos sind — und die bis in die taktischen Einzelheiten hinein aus letzten metaphysischen Gründen bestimmt und etwa von der französischen Haltung grundverschieden sind. Darum also ist Metaphysik, zumal die Metaphysik der Existenz kein vorhandenes System, das theoretisch zu erforschen und zu entwickeln wäre, sondern sie ist im tiefsten Sinne Geschehen, genauer die Art und die Form des Existierens — ganz besonders in den Krisen des Existierens (vgl. § 32).

§ 29. Die Metaphysik der Existenz und die Idee der Zeit

I.
Einleitung

Wir haben gesehen, daß die Idee der Ganzheit als das Grundprinzip und der Logos des Existierens und damit als das Grundprinzip der Metaphysik gleich ursprünglich verdeckt und offenbar ist — daß es dem Menschen gleich eigentümlich ist, in der Unwahrheit und in der Wahrheit zu existieren. Diese beiden Möglichkeiten, daß die Idee der Ganzheit sowohl verdeckt wie entdeckt, verborgen wie offenbar sein kann, werden faßbar in der Idee der Zeit.

Was bedeutet es nun genauer, daß die Zeit die Unwahrheit wie die Wahrheit des Existierens und der Existenzordnung zwar nicht ist, aber zum Ausdruck bringt?

Richtunggebend ist die Einsicht, daß nicht die Zeit als solche, weder als „Anschauung" noch als „Einbildungskraft": sondern einzig und allein der Logos der Zeit ein Prinzip der Erhellung des Existierens bedeuten kann. Der Logos der Zeit ist die ursprünglichste Vereinigung der Idee der Ganzheit, als des Urprinzips des Logos selbst, mit der Zeit. In dieser Vereinigung allein gewinnt die Zeit ihren faßbaren Sinn. Die modernen Auffassungen, die die Zeit „logisieren" und „rationalisieren", sind des-

halb völlig verfehlt, weil sie den typisch modernen Begriff des „Logischen" und „Rationalen" voraussetzen, den von der Wurzel her aufzulösen unsere Aufgabe ist. Ebenso unzulänglich aber sind die entgegengesetzten modernen Theorien, die die Zeit als „alogisches" Gebilde, sei es durch die „Intuition" oder durch die „Einbildungskraft", bestimmen. Allen diesen typisch modernen Auffassungen liegt der fundamentale Irrtum zu Grunde: daß die moderne Form des „Logischen" und des „Rationalen" „das" Wesen des Logos bedeute und darstelle. Auf dieser Grundlage ist es in einem letzten Sinne gleichgültig, ob das „Logische" und das „Rationale" behauptet oder abgelehnt wird. Es geht vielmehr darum: jenseits dieser typisch modernen Alternative ursprünglichere Dimensionen des Logos, ja das echte Urwesen „des Logos selbst" freizulegen, das durch die abendländische Entwicklung zerstört und verschüttet ist. Die Idee der Ganzheit, die — wie wir noch genauer sehen werden — primär keine theoretische, sondern der Logos und die Idee der ursprünglichsten aller existenziellen Haltungen ist: ist der gültige Ausdruck „des Logos selbst". Eben darum wird die Existenz durch die Idee ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit entrissen und zu ihrem innersten Gesetz, zu ihrer Wahrheit frei. Diese existenzielle Wahrheit ist es, die ihren konkreten Ausdruck findet in der innersten Vereinigung von „Denken" und „Anschauung" (Kant), in dem echten Logos der Zeit, dessen Feld das Leben und die Geschichte ist.

II.

Die griechische Idee der Zeit

Die griechische Philosophie und die ihr verwandte Philosophie ist es, der sich die Seins- und Lebensordnung selbst im Medium der Zeit als Geschichte darstellt.

Eines der frühesten Fragmente der griechischen Philosophie lautet: „Anfang der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Ordnung der Zeit" (Diels, Frg. 9).

Wir haben früher versucht, dieses Fragment des Anaximandros in Verbindung zu bringen mit den griechischen Grundgedanken des menschlich-geschichtlichen Geschehens, wie sie zum Ausdruck kommen bei Homer, Solon, den Tragikern. Die Zeit ist das Gericht. In ihr, kraft ihrer enthüllt sich in Erhebung oder Fall die innere Notwendigkeit des geschichtlichen Geschehens.

Aber wie die Zeit dieses Geschehen enthüllt, verbirgt sie es, indem sie es, wie die griechische Tragödie es darstellt, sogar als gegenwärtiges und zumal als zukünftiges oder vergangenes Geschehen undurchdringlich macht.

Aus solchen Zusammenhängen heraus ist die griechische Konzeption der Zeit zu deuten. Aus ihnen verstehen wir insbesondere die platonische Idee der Zeit, die wir früher in Hinblick auf die Politeia und die Gesetze entwickelt haben, nach der die Zeit im konzentriertesten Sinne, nämlich die Dauer, ein fundamentalstes Kriterium für die Wahrheit der Existenz und Existenzordnung ist. Auf jener Grundlage verstehen wir zugleich den lapidaren Satz des Aristoteles, in welchem zwar nicht die Zeit, aber der Logos der Zeit zum Prinzip der Wahrheit des Existierens und das heißt für Aristoteles zugleich zum Prinzip der Wertordnung des Existierens erhoben wird: „Das, was jedem Sein Dauer verleiht, ist das, was an ihm gut ist."

Die Zeit drückt beides aus: die Unganzheit wie die Ganzheit des Existierens und der Existenzordnung — darum enthält sie deren Wahrheit und Unwahrheit in sich.

Die Zeit macht die Unganzheit der Existenz und der Existenzordnung sichtbar, insofern das Existieren sich zwar nicht der Zeitlichkeit entzieht — denn das ist unmöglich — sondern die dynamische Form der Zeit zerstört. Das bedeutet: das Existieren täuscht sich über sein eigenes Grundwesen, es ist „schicksallos" (Hölderlin). Es verliert sich in die zusammenhangslose Reihe isolierter Existenzpunkte, in denen es letztlich, im äußersten Falle keinen Zusammenhang gibt.

Eine Ausstrahlung dieser griechischen Idee der Zeit sehen wir in der Goetheschen Faustdichtung.

Die Zeit ist die Auflösung der Form der Existenz: insofern sich diese dem „Augenblick", ihn mit dem „Verweile doch" beschwörend, anheimgibt — insofern sie sich in die zusammenhangslose Reihe isolierter Existenzpunkte verliert. Die Form und die Wahrheit der zeitlichen Existenz: das ist die metaphysische Dimension der Goetheschen Faustdichtung. In der Negation ihrer Zeitlichkeit täuscht sich die Existenz über ihr eigenes Grundwesen, sie ist damit notwendig dem Irrtum und der Unwahrheit verfallen. Mit dieser Konzeption rührt Goethe an die Idee des Tragischen, die als Urschicht der Faustdichtung zugrunde liegt, wenngleich jene Idee im Schluß des zweiten Teils, der das Ganze virtuell beherrscht, christlich aufgehoben und versöhnt ist. Jene, in einem spezifischen Modus der Zeit,

im isolierten „Augenblick" sich darstellende Auflösung der Existenz ist in der Geschichte der Ausdruck dafür, daß das Existieren ohne Entschiedenheit und Folge ist, daß der lange Wille zu Zucht und Züchtung, zur Kette der Geschlechter, zur Rasse und zum Volke, damit zugleich zu Recht und Staat, sich in der Unwahrheit der Existenz bricht. In diesem Sinne ist die Zeit selbst Ausdruck des Verfalls, des Chaos, nicht so zwar, daß der Verfall, das Chaos am Ende bestimmter Epochen eintreten, sondern so, daß hierin eine ständige Grundmöglichkeit alles Existierens besteht.

Demgegenüber ist die Zeit die Ganzheit der Existenz und der Existenzordnung, insofern das Existieren die Zeit als die wahre, das ist die Ganzheit seiner selbst ausdrückende Form bejaht — insofern es aus seiner Gegenwart heraus in seinem „Jetzt" wahrhaft und wirklich ist. So deuten wir den Satz des Parmenides: „Das Sein war nie und wird nicht sein, weil es zusammen nur im Jetzt ist als Ganzes . . ." (Diels, Frg. 8). Das Existieren ist dadurch allein wirklich, daß es nicht zerstückt und fragmentarisch, sondern ganz, und das bedeutet aus dem „Jetzt" als aus jenem Aktus letzter Konzentration heraus sich vollzieht, in dem es allein Zukunft wie Vergangenheit gibt. In dieser Ganzheit entdeckt sich die Wahrheit des zeitlichen Existierens: die des Einzelnen und der Gemeinschaft zugleich. Die des Einzelnen: insofern dieser in seinem Existieren die Ganzheit darstellt und lebt. Die der Gemeinschaft: insofern sie in jenem Willen zur Dauer ihr eigenes höheres Selbst, die wahre Ordnung und Wertordnung ihres Existierens begreift und vollzieht. Jeder Entwurf der zeitlichen Ganzheit, das ist der Ordnung des geschichtlichen Existierens, ist der Versuch des Menschen, sich mit dem Wesen und dem Gesetz des Seins selbst, mit dem Sein als Sein, in Einklang zu bringen. Er setzt höchste Weisheit und höchstes Wagnis zugleich voraus — die Tapferkeit, auf dem schmalen Grat zu wandeln, dessen eine Seite das Sein, dessen andere Seite das Chaos ist...

Dies ist die griechische, vielleicht müssen wir sagen die nordische Konzeption der in der Zeit sich enthüllenden Existenzordnung, in der — wie wir gesehen haben — die griechische Religion, die Tragödie und die Philosophie ihrer Substanz nach eines und dasselbe sind.

III.

Grundlagen der abendländischen Idee der Zeit

Eine andere Konzeption der Zeit als der Form der geschichtlichen Existenz und der Existenzordnung gewinnt Gestalt im Christentum. Sie ist ohne das Griechentum undenkbar. Sie setzt

die griechische Konzeption voraus, um sie umzuwandeln. Wir haben früher gesehen, wie aus den religiösen Offenbarungsprinzipien der Schöpfung, des Sündenfalls, der Erlösung, des Gerichts, die griechische Konzeption der Seins- und Existenzordnung umgewandelt und neu gefaßt, wie insbesondere die Metaphysik der Existenz radikal verändert wird. Die Wahrheit der Seins- und Lebensordnung wird nicht mehr offenbar in der Tapferkeit des Existierens zumal im Staat, das in Schau und Tat das Sein und Leben entdeckend die Gefahr des Unterganges und des Chaos besteht: sondern sie wird offenbar in der Menschwerdung Gottes, in der Erscheinung Christi, das ist in der endgültigen Abgrenzung des Lichts und der Finsternis, des Seins und des Chaos, in der definitiven Offenbarung dessen, was Wahrheit und Unwahrheit ist. Das ist der christliche Sinn der geoffenbarten Wahrheit, der Offenbarung. Er setzt — wie wir gesehen haben — die griechische Idee der Wahrheit, des Offenbarseins, voraus. Die griechischen ständigen Grundmöglichkeiten des menschlichen Daseins, der Ordnung und des Chaos, die über das Dasein als das große Ödipusrätsel in jedem Augenblick und in jeder Situation verhängt sind, die allein in der Tapferkeit des Existierens zu bestehen sind, sei es als Sieg oder als Niederlage — eben diese Grundmöglichkeiten werden im Christentum durch die einmalige göttliche Offenbarung endgültig bestimmt. Eine letzte Unheimlichkeit wird dem Menschen genommen. Er weiß von nun an — nach christlicher Auffassung — was sein wahres Wesen, was dessen Gegenbild ist — nicht Sein oder Chaos, sondern Erlösung oder Verdammung. Freilich wird der Sieg über die Sünde notwendig in eine völlig neue Sphäre — ins Transzendente verlegt. Die seit Jahrhunderten zusammenbrechenden und versinkenden griechischen Existenzordnungen, zuhöchst die des Staates, werden definitiv entwertet. Ihnen eignet keine Wahrheit mehr, ihr Offenbar- oder Verdecktwerden ist nebensächlich gegenüber der neuen, einmaligen Offenbarung des Christentums, des Einbruchs des Transzendenten in die Immanenz. Das Griechentum kennt diesen Gegensatz von Transzendenz und Immanenz nicht. Dieser Gegensatz wird nunmehr zum fundamentalen Prinzip des neuen Seins- und Existenzverständnisses. Der transzendente Heilszusammenhang — Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Gericht — bricht nicht nur ein in die immanente Ordnung: sondern erschafft sie allererst. Der transzendente Heilszusammenhang bestimmt die Immanenz als heilsgeschichtlichen, in diesem neuen Sinne zeitlichen Zusammen-

hang. Dieser findet seinen Mittelpunkt, zu dem die zeitliche Geschichte des Menschengeschlechts hindrängt, und von dem sie wiederum ausgeht, in der Erscheinung Christi, in der die Zeit sich erfüllt. So aber ist es nicht, wie bei den Griechen, die Seins- und Lebensordnung selbst, die sich als Logos der Zeit manifestiert: sondern es ist der neue Heilszusammenhang, der als neuer Logos die Zeit und die Geschichte bestimmt.

Wir haben ferner verfolgt, wie die in diesem Grundansatz angelegte fundamentale Umwertung der ursprünglichen griechischen Werte Gestalt gewinnt, wie der transzendenten Ordnung gemäß, deren Anspruch die immanente Welt niemals erfüllen kann, das eigentliche Geschehen notwendig in das Verhältnis des Menschen zu Gott, genauer in die Seele, die Innerlichkeit, die Subjektivität verlegt wird. Dieser steht der natürliche Kosmos als Objekt zunächst fremd und belanglos gegenüber. Wir haben sodann gesehen, wie auf der Höhe des Mittelalters dieser Grundansatz zugleich übernommen und verändert wird, wie jener mächtige Stufenbau des Seins errichtet wird, in dem nunmehr der natürliche Kosmos ein notwendiges Moment darstellt, auf dessen Grunde der Mensch die geschichtlichen Ordnungen begründet, die ihrerseits durch die überirdische göttliche Welt gerechtfertigt werden. Mit dieser neuen mittelalterlichen Metaphysik des Seins und des Lebens zugleich wird der Sinn der Zeit verändert: ohne daß aber die christliche Idee der Zeit preisgegeben oder auch nur abgeschwächt würde. Die in der Zeitlichkeit, das ist in den Wertordnungen besonders des Staates sich enthüllende Existenz, so notwendig sie ist, ist gleichwohl nicht die wahre und die eigentliche Existenz: diese erprobt sich nicht mehr in den zeitlichen und staatlichen Ordnungen, sondern in der transzendenten Ordnung, dergestalt, daß die Zeitlichkeit die Vorbereitung für die höhere Ordnung der Ewigkeit bedeutet, daß das zeitliche Existieren allein durch das transzendente Gericht erprobt, das ist bestätigt oder verworfen wird. Hatte Platon die Idee der Ewigkeit konzipiert, um die zeitliche Existenz mit höchster Verantwortlichkeit für das Leben im Staate zu laden, um dem Existieren im Staate das Maximum an Wertgehalt zu verleihen: so wird nunmehr kraft der Idee der Ewigkeit die zeitliche Existenz entwertet. Die zeitliche Existenz ist nicht als solche, sondern nur insoweit werterfüllt, als der transzendente Heilszusammenhang sie bestimmt. Der transzendente Heilszusammenhang ist das einzige,

das letzte und begründende, wertsetzende Prinzip: die Ewigkeit ist die Norm der Zeit.

Wir haben gesehen, wie jener auf der Synthesis und Antithesis von Antike und Christentum beruhende Grundansatz des Seins- und Wirklichkeitsbewußtseins auch für die moderne Philosophie maßgebend ist. Die neuere Philosophie führt kein neues philosophisches Zeitalter herauf. Vielmehr bleibt der dargestellte philosophische Grundansatz bestehen: auch dann, und gerade dann, wenn seine Bezüge auf einzelne seiner Momente reduziert und verengt werden. Wir haben in ausführlichen Analysen dargestellt, daß die dominierende Bewegung der modernen Philosophie darin besteht, in jenem ursprünglich antik-christlichen Grundansatz das Moment des natürlichen Kosmos — das es in der griechischen Philosophie als isoliertes oder isolierbares Moment nicht gibt — ungeheuer zu akzentuieren, ja zur Norm des Seins- und Wirklichkeitsbewußtseins schlechthin und mitfolgend des Wertbewußtseins zu machen. Dem natürlichen Kosmos, als dem Objekt, steht in einer formalen Relation das Subjekt gegenüber, dessen Funktion darin besteht, die Kategorien des natürlichen Kosmos theoretisch zu denken. Ebenso wie das Subjekt, wird das Dasein Gottes formalisiert. Mit dieser Reduktion des antik-christlichen Grundansatzes — der als die Bedingung der Möglichkeit jener Reduktion virtuell erhalten bleibt — wird nun zugleich über die Idee der Zeit entschieden. Diese stellt sich dar einmal als objektive oder mathematische Zeit: das ist als die Form des natürlichen Kosmos. Sodann als subjektive, psychologische oder auch phänomenologische Zeit: das ist als die Form, in der das Subjekt sein Denken vollzieht — sei es nun, daß beide Zeitformen in eine formale Relation („Zuordnung") gebracht, oder isoliert begriffen werden. Diesen Formen der Zeitlichkeit steht die Zeitlosigkeit der abstrakten formalisierten „Idee" gegenüber. Das bedeutet, daß ebenso wie die Ganzheit und Einheit der Seins- und Existenzordnung die Zeit aufgelöst und zerstückt wird. Die Metaphysik der Existenz, des Logos, ihrer Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, wird vernichtet. Hiermit stellen wir keine theoretische Formel auf: sondern wir bringen in letzter Konzentration das Grundgesetz der modernen geschichtlichen Existenz selbst zum Ausdruck, die ständige Verletzung der Seinsordnung, die sie vollzieht — die sich in der Zeit und in der Geschichte mit innerer Notwendigkeit als Chaos offenbart.

Die moderne Philosophie ist zwar nicht in der antiken, aber in der christlich umgewandelten antiken Seins- und Lebensauffassung begründet. Die christliche Offenbarung ist letztlich das Prinzip, das das moderne Bewußtsein unausdrücklich und unbewußt voraussetzt, und das es, als weltliches, säkularisiertes Bewußtsein zugleich ausdrücklich verneint. Nur auf dem Grunde jenes Prinzips ist die dargestellte Umwandlung der griechischen Idee des Seins als Sein, ihre geschilderte Aufteilung und damit weiterhin die moderne Isolierung des natürlichen Kosmos möglich. Diese virtuelle Bejahung der christlichen Offenbarung, als Bedingung des Grundansatzes fast des gesamten modernen Philosophierens — und die gleichzeitige aktuelle Verneinung der christlichen Offenbarung zugunsten der Welt, der Immanenz: diese Dialektik ist der Ausdruck der fundamentalen Zwiespältigkeit des modernen Philosophierens. Sie erzeugt das schauerliche Dunkel, in dem das moderne Philosophieren der Wahrheit der Existenz verlustig geht ... Die mit diesen Konzeptionen unmittelbar und zugleich gesetzte existenzielle und geschichtliche Dynamik ist abgelaufen, der Inbegriff ihrer Werte und Wertordnungen, die moderne Zeit, löst sich auf. Die Weltbewegung ist in einem höchstmaße exzentrisch. Wir lenken ins Zentrum zurück. Zu werden, was wir sind: das ist die pindarische Formel dafür. Das platonische Werden zum Sein (*γένεσις εἰς οὐσίαν*): das ist das Thema. Das geschichtliche Werden in der Wahrheit der Seinsordnung zu begründen: eben dieses Problem sucht Nietzsche, vielleicht als einziger in der neueren Zeit in dem Gedanken der ewigen Wiederkunft bildlich auszusprechen. Zwar ist der Gedanke des Werdens in Nietzsches Philosophieren in den Positivismus verstrickt, wird der Gedanke des Seins in der ewigen Wiederkunft unter der Form des Mythos empfangen, sind beide zentaurisch verwachsen — aber das Werden in der Seinsordnung zu begründen: das bleibt der wahre und gültige Kern der Absicht Nietzsches. Sie wird besonders deutlich durch die Idee der Zeit, die in der Konzeption der ewigen Wiederkunft enthalten ist. Ist die christliche Auffassung der Idee der Zeit bestimmt durch den Einbruch des Transzendenten in die Immanenz, durch die Ermöglichung und Gliederung dieser durch jenes, welche Zeitidee auch der modernen Philosophie — wie wir gesehen haben — verborgen zugrunde liegt: so versucht Nietzsche zu den Grundlagen zurückzukehren, auf denen jene Idee der Zeit allererst möglich ist. Die Idee der ewigen Wiederkunft ist der Ver-

such, die Ewigkeit der Seins- und Lebensordnung in dem zeitlichen Geschehen darzustellen.

IV.

Die „Gegenwart" als Ursprungsprinzip der Zeit

Die Form und Logik des geschichtlichen Werdens ist identisch mit den Wertgesetzen und Wertordnungen des geschichtlichen Werdens. Diese Formen und Wertformen, wie deren Inhalt und Gehalt, enthüllen sich in einem jeweiligen „Jetzt", in der „Gegenwart". Das bedeutet: das „Jetzt", τὸ νῦν, die „Gegenwart" ist das Zentrum der Zeit.

Das „Jetzt" enthält die Form, in der sich die Aktualität, die Gegenwärtigkeit, das ist die Wirklichkeit und das Sein der Existenz ausdrückt. Das Existieren in der Vergangenheit, in der Erinnerung, im Traum der Sehnsucht — wie das Existieren in der Zukunft, im Planen, im Vorsatz, in dem ständigen Sichvorausein: das sind uneigentliche und unechte Formen des Existierens. Das bedeutet freilich nicht, daß Vergangenheit und Zukunft aufgehoben oder auch nur entwertet werden sollten. Aber es heißt, daß einzig und allein aus der Kraft und der Mächtigkeit des „Jetzt" Vergangenheit und Zukunft faßbar und möglich sind.

Wird das „Jetzt" als die Gegenwärtigkeit und Aktualität der Existenz rein und bestimmt gefaßt, so entschwindet — zwar gewiß nicht die Zukunft — aber der immer wieder behauptete Vorrang der Zukunft, in der nach verbreiteter Auffassung die Zeit primär konstituiert ist. Dieser angenommene Vorrang der Zukunft beruht nicht auf einem philosophischen, sondern auf dem theologischen Prinzip der Eschatologie, nach der die Wahrheit der Existenz sich enthüllt in der Krisis, die durch das zukünftige Weltgericht herbeigeführt wird. Auch die idealistische Konzeption des unendlichen Strebens, nach der die Wirklichkeit in einem unendlich fernen Punkte, in diesem Sinne in der Zukunft berührt wird, aus der die Kraft des Handelns geschöpft wird: ist nicht philosophisch, sondern theologisch begründet. Sie ist eine Form der säkularisierten eschatologischen Theologie. Diese Form der säkularisierten eschatologischen Theologie ist das Prinzip jener uneigentlichen „Revolutionen", deren Wesen darin besteht, sich von allen wirklichen Gegebenheiten der Existenz zugunsten zukünftiger Möglichkeiten zu emanzipieren. Diese Idee der „Revolution", die für die materialistische Geschichtsphilosophie mitbestimmend ist, ist nicht so sehr ein abendländisches als ein orientalisches Prinzip. Demgegenüber gilt es zu neuem Bewußtsein zu bringen, daß das „Jetzt" als Aktualität

die wahre Gegenwart und Wirklichkeit der Existenz ist, die die Möglichkeiten der Zukunft in sich enthält und über sie entscheidet. In der Erfüllung des „Jetzt" wird die Zukunft erfaßt und herbeigeführt. Im „Jetzt" offenbart sich das wahre Sein, das die Existenz in der Zukunft wird. Das Sein der Existenz seinen Verdeckungen zu entreißen, die es verbergenden ideologischen Verhüllungen, ob sie nun ihren Niederschlag finden in politischen, soziologischen oder ökonomischen Theorien und Tatsachen, zu zerstören, um seine aktuelle Wirklichkeit, Gegenwart und Wahrheit ans Licht zu bringen: das ist der Weg, der von der Gegenwart in die Zukunft führt. Das ist das Grundprinzip der eigentlichen, der deutschen Revolution.

Entsprechendes gilt für die Vergangenheit. Denn nur aus der Gegenwart, als der Form und der Aktualität der Existenz ist überhaupt Existenz, insbesondere auch gewesene Existenz zu verstehen. Wenn behauptet wird, die Anknüpfung an die Gegenwart bedeute eine — nicht zu umgehende — Trübung der „Objektivität" der geschichtlichen Erkenntnis, so verrät sich darin die abgründige Philosophiefremdheit dieser modernen Theorien. Nicht darauf, daß aus einer Gegenwart heraus, sondern darauf, daß aus der Existenzlosigkeit, Ohnmacht und Schwäche einer Gegenwart heraus Geschichte begriffen und gestaltet wird, beruht die Fragwürdigkeit der geschichtlichen Erkenntnis. Die Verborgenheit der Gründe, des Wesens, des eigenen Existenzbewußtseins und der eigenen Existenz schließt notwendig die Ratlosigkeit gegenüber jeder geschichtlichen Existenz ein. Allein die Erhellung dieser Gründe, das ist die Metaphysik der Existenz, ist der Leitfaden der geschichtlichen Erkenntnis. Die Problematik der modernen Historie beruht nicht nur auf der Ungeklärtheit, sondern geradezu auf der Zerstörung der Metaphysik der Existenz, die sich in den modernen erkenntnis- und werttheoretischen, psychologischen, typologischen Konstruktionen des Wichtigsten — der Existenz begibt. Es ist hoffnungslos zu glauben, daß das Ganze der Existenz durch die Verbindung und Summierung, die „Dialektik" der heute gegebenen „Standpunkte" und „Weltanschauungen" erreicht würde. Das ist vielmehr der sicherste Weg, das Ganze zu zerstören. Die Philosophie ist ihrem Wesen und Ursprung nach einzig und allein in der Idee der Ganzheit begründet — sie ist im tiefsten Sinne des Wortes totale Philosophie.

Wie aber schließt das gegenwärtige, das ist das seiende Ganze der Existenz, die geschichtliche Vergangenheit als Aufgabe ein?

Die geschichtliche Vergangenheit ist der Ausdruck für den Inbegriff aktualisierter, das ist in einem jeweiligen „Jetzt" verwirklichter existenzieller Möglichkeiten, die wir aus unserer eigenen gelebten Gegenwart, sei es in Verwandtschaft zu ihr oder in Absetzung gegen sie, verstehen. So hat unsere Gegenwart, vor allem durch die Schicksalsjahre von 1914 bis 1918 und deren Folgen, die Kraftlinien und die immanenten Kräfte der vorhergehenden Epoche, ja letztlich des christlich-abendländischen Weltalters, ans Licht gebracht. Freilich ist das Wesen einer Epoche eines Weltalters in jedem „Jetzt" einer Epoche eines Weltalters angelegt. Die frühchristliche Zeit antizipiert den „Antichrist", als ein notwendiges Element, ja als notwendige „Grenze", in diesem Sinne als „definierendes" Prinzip des durch das Christentum eingeleiteten und bestimmten Zeitalters — wie denn das gegenwärtige Rußland keineswegs einen neuen Anfang, sondern die extremste Zuspitzung und radikalste Konklusion der durch das christlich-abendländische Weltalter selbst gegebenen Prämissen bedeutet. Der geistige Raum, in dem sich die Geschichte des christlich bestimmten Abendlandes vollzieht, ist gleichsam durch seine immanenten Kraftlinien durch und durch strukturiert. In ihm sind die möglichen „Weltanschauungen", die Formen des geschichtlichen Existenzbewußtseins und zugleich die möglichen Gestaltungen der geschichtlichen Existenz jenes Weltalters vorgegeben.

Wir schöpfen — so fassen wir diese Erörterungen zusammen — den Logos und Sinn der Existenz, besonders der geschichtlichen Existenz, aus dem konkreten Existieren, aus der Erhellung der existenziellen Grundsituation, das ist aus ihrem Sein (οὐσία) als ihrer Gegenwart, die virtuell mit der Vergangenheit wie mit der Zukunft verknüpft ist. Diese Gegenwart ist nicht zu fassen als isoliertes „Jetzt": das wäre die Auflösung der Existenz in zusammenhangloſe Existenzpunkte. Die Gegenwart zieht das Fazit aus den Prämissen, die die Vergangenheit gesetzt hat — sie enthält zugleich die Möglichkeit, in der tieferen Bemächtigung der Wirklichkeit ein neues Schicksal, eine neue Ordnung, neue Existenzbahnen zu bereiten. Das geschieht in den großen Krisen, den Entscheidungszeiten der Weltgeschichte. Die Geschichtswissenschaft vermag die Gegenwart mit der Vergangenheit, und entsprechend in kontinuierlicher Folge Vergangenheit mit Vergangenheit insoweit zu verknüpfen, als

dasselbe System von Existenzbahnen die möglichen Formen der Aktualisierung des Existierens (der geschichtlichen Kräfte) in Gegenwart und Vergangenheit vorschreibt. Analoges gilt, wenn auch in viel engeren Grenzen der Erkenntnis, für die Verknüpfung der Gegenwart mit der Zukunft. Die Identität des Systems der Existenzbahnen — des Horizonts der Wertordnungen, Ideologien, „Weltanschauungen", insofern sie die Formen des Existierens sind — ist der radikalste Ausdruck des Problems des „Zeitalters", der „Epochen" der Weltgeschichte, das in gleicher Weise für die Geschichtsphilosophie wie für die Geschichtswissenschaft konstitutiv ist ... So suchten wir die Horizonte und Strukturen des christlich-abendländischen Weltalters aufzuzeigen: damit uns die Ahnung davon aufdämmere, daß es in dieser Weltstunde und Schicksalsstunde unseres geschichtlichen Daseins um die Grundfragen und Grundwerte eines Weltalters geht.

V.
Zeit und Raum

1.

Der totale Gehalt des Zeitproblems enthält zwei — und nur zwei — Fundamentalprinzipien, die als solche die unteilbare Ganzheit, den Logos und die Idee der Zeit konstituieren, die wir aber gleichwohl zunächst in methodischer Sonderung aufdecken, um in der Künstlichkeit dieser Trennung um so schärfer ihre wurzelhafte Einheit und Ganzheit zu erblicken.

Das erste der die Idee der Zeit konstituierenden Fundamentalprinzipien besteht in der Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft. Das zweite besteht in der Verknüpfung dieser durch Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bestimmten Dimensionen der Zeit mit der Dimension des Raumes. In der Einheit beider Dimensionen erfüllt sich das wahre Ganze der Zeit, das darum ein Dimensionsproblem ist.

Wir haben bisher das erste der genannten Fundamentalprinzipien betrachtet. Wir sahen: das Sein, nämlich die Gegenwart der geschichtlichen Existenz „ist" nur, insofern sie die Vergangenheit und die Zukunft virtuell in sich enthält, das ist insofern sie die Verdichtung und die Aktualität der möglichen Existenzformen einer Epoche darstellt. Das Maß und der Grad des Seins, das ist der Aktualität und Wirklichkeit der Existenz, ist daher ein Maß und ein Grademesser der Geschichtlichkeit der Existenz, damit zugleich der geschichtlichen Erkenntnis — wie es denn unsere Grundauffassung ist, daß die Erkenntnis nicht jenseits der Existenz als moderne „Theorie" in

einem abstrakten Raume schwebt, sondern die Form und die Idee der Existenz selbst ist.

Außer der beschriebenen Dimension, die sich darstellt als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, gewahren wir, unauflöslich mit ihr verbunden, eine neue Dimension, die — in künstlicher Sonderung betrachtet — sich ihrer Form nach als Raum, ihrem Inhalte nach ganz allgemein als das räumlich bestimmte Sein — in diesem engeren Sinne als „Natur" darstellt.

Diese Einsicht liegt in der kantischen „Widerlegung des Idealismus" vor. Das Bewußtsein meines eigenen Daseins, das in der Zeit bestimmt ist, beweist — so sagt Kant — das Dasein der Gegenstände im Raume außer mir. Genauer: das Bewußtsein meines eigenen — zeitlich bestimmten — Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir (Kr. d. r. V. B. 275/76). Wie haben wir diesen Zusammenhang zu verstehen?

Im „Jetzt" entdeckt sich die Existenz in einem an sich unteilbaren Aktus — den wir nur künstlich zu sondern, gleichwie wir das Licht künstlich prismatisch zu zerlegen vermögen — zugleich als zukunfts- und vergangenheits- wie als raum- und in diesem Sinne als naturverbunden. Die Disjunktion: Geschichte einerseits und Natur andererseits — die fast ausschließlich die erkenntnistheoretischen und methodologischen Untersuchungen beherrscht — ist also grundfalsch. Sie ist existenziell nichtig. Das Existieren erfährt sich im „Jetzt" zugleich in der Zukunfts-Vergangenheitsdimension — wie in der Raum- und Naturdimension. Die Existenz, sich auslegend in der Zeit, ist also zugleich Geschichte und Natur. Sie enthält als Geschichte die Natur unablöslich in sich. Das gilt sowohl von der organischen Natur in ihren Formen und Gestaltungen wie Arten, Stämmen, Rassen, Völkern und ihren Lebensfunktionen, wie von der anorganischen Natur in ihrer Gesetzlichkeit und Inhaltlichkeit.

Dies ist die prinzipielle Rechtfertigung für die Tatsache des unauflöslichen Zusammenhanges zwischen der jeweils konkreten geschichtlichen Existenz, ihrer Werte und Wertordnungen, und ihrer spezifischen Natur und Naturanlage.

2.

Wir untersuchten zunächst die Fundamentalschicht der Existenz, die durch die Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft bestimmt ist. Von ihr unterschieden wir jene andere Fundamentalschicht, die sich als organische und anorganische Natur darstellt, deren

der Existenz anscheinend fremdeste Wesenheit in der extremen Zeitlosigkeit des Raumes zum Ausdruck kommt. Beide Fundamentalschichten scheinen — zumal in ihren äußersten Gestaltungen unvereinbar zu sein. Das ist nur ein Grund für die Möglichkeit — die von Augustinus bis Hegel immer wieder faktisch und in den modernen Theorien herrschend wird — der Loslösung der Existenz (sei es etwa als „Seele" oder als „Geschichte") von der Natur und der Begründung beider als selbständiger Phänomene. Und wenn Hegel erklärt: daß „der Geist" sich in der Zeit als Geschichte und im Raum als Natur auslege: so vermag er trotz mancher Ansätze durch die Immanenz „des Geistes" in beiden Regionen deren Trennung nicht prinzipiell zu überbrücken und aufzuheben. Trotzdem aber sind beide in dem Prinzip der Existenz vereinigt und verbunden. Wie ist diese Einheit und Verbundenheit zu erhellen?

Die Idee des Raumes ist — nicht genetisch und psychologisch — sondern wesensmäßig gebunden an das „Jetzt", in welchem die Gegenwärtigkeit und das Sein der existenziellen Grundsituation offenbar wird. Das ist der wahre und gültige Kern der kantischen Theorie der „Subjektivität" des Raumes. Wie aber ist dieser an das „Jetzt" gebunden? Nicht so, daß er aus dem „Jetzt" „abzuleiten" wäre: sondern so, daß im „Jetzt" der Raum als die Gegenwärtigkeit der Dinge offenbar wird. (Vielleicht ist dies der letzte Kern der aristotelischen Zeitanalytik, Phys. Δ 217b-224a). Im „Jetzt" ist die Gegenwärtigkeit und das Sein der Dinge unter der Form des Raumes unabtrennbar zugleich gegeben und aktualisiert mit der Gegenwärtigkeit und dem Sein der Existenz, die wir bisher in künstlicher Isolierung — unter der Form der Verknüpfung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft betrachteten. Im „Jetzt" also enthüllt sich die Gegenwärtigkeit und das Sein, das ist die innere Einheit und Verbundenheit beider Fundamentalschichten — die Existenz in der Einheit und Ganzheit ihrer Bezüge.

Einzig und allein aus diesem totalen Zusammenhang heraus sind Aufschlüsse über die tiefste Bedeutung des Raumes zu gewinnen. Im „Jetzt" ist die Gegenwärtigkeit und das Sein der Dinge unter der Form des Raumes gegeben — das bedeutet: der Raum ist die ständige Form der Gegenwart und des Gegenwärtigseins der Dinge. In der Idee des Raumes, als der Gegenwart der Dinge, sind die Parameter der Vergangenheit und Zukunft aufgehoben. Die durch die Form des Raumes bestimmte Natur der Dinge ist daher stetige Gegenwart — sie schließt alles Nacheinander aus. Das ist der Grund der überlieferten

Definition des Raumes als der Form und der Ordnung des Zugleichseins (des „Koexistierenden"). Diese stetige Gegenwart der Dinge gilt nicht von den einzelnen Dingen — sondern von der Natur der Dinge als dem Inbegriff der Dinglichkeit. Diese Gegenwarts- und Seinsform der Dinge findet ihren wissenschaftstheoretischen physikalischen Ausdruck in den Gesetzen der „Erhaltung", insbesondere in dem Gesetz der „Erhaltung der Energie". Der Raum als die stetige Gegenwart der Dinge ist gleichsam das „Gedächtnis" der Dinge — er ist die zur immerwährenden Gegenwart eingeschmolzene Vergangenheit und Zukunft der Dinge, er ist, paradox doch genauestens zutreffend ausgedrückt, das Differential der Zeit, insofern die „Zeit" der Dinge.

Dies ist der Grund der Theorie der „mathematischen Zeit", das ist der Zeitform, die gegen die Dimension der Vergangenheit und Zukunft neutral ist. Sie bringt als Zahl oder vermittels der Zahl die innerhalb des Raumes, also im Grunde zeitlos erfolgenden Veränderungen zum Ausdruck. Als das Prinzip der zahlenmäßigen Bestimmung der im Raume geschehenden Veränderungen ist sie wesensmäßig auf den Raum bezogen, steht sie mit ihm in unauflöslicher Verknüpfung. Dieses mathematisch zu bestimmende, einheitliche, vierdimensionale raum-zeitliche System ist — nach dem Ausdruck Plancks — die „Wurzel", das fundamentalste Formprinzip aller Naturgesetze.

Wenn die theoretische Physik dieses „mathematische" Raum-Zeit-System als solches und dessen Funktion in der Naturerkenntnis analysiert: so vollzieht sie dadurch eine Isolierung des „mathematischen" Raum-Zeit-Systems und seines Inhalts, die wissenschaftstheoretisch berechtigt, die metaphysisch unstatthaft und unmöglich ist. Die Wissenschaftstheorie setzt vielmehr die Metaphysik dergestalt voraus, daß diese der ersteren mögliche Probleme vorgibt. So gewinnt das „mathematische" Raum-Zeit-System sein Wesen einzig und allein aus dem methaphysischen Totalzusammenhang, in dem es steht, auf Grund dessen eine spezielle wissenschaftstheoretische Analyse jenes Systems allererst möglich ist. Jene geschilderte primäre Verbundenheit beider fundamentalen Dimensionen im „Jetzt" ist der metaphysische Grund sogar für die Möglichkeit einer Verknüpfung der Vergangenheit und Zukunft mit dem „mathematischen" Raum-Zeit-System, das ist für die Beziehung des echten „Vor" und „Nach" auf die Zeitlosigkeit der natürlichen, im „mathematischen" Raum-Zeit-System erfolgenden Geschehnisse (auf Pendelschwingungen, Uhren, Sonnenumläufe). Was an eigentlichen „Vor" und „Nach" in dem zeitlosen „mathe-

matischen" Raum-Zeit-System erscheint, besitzt dieses nicht aus eigenen immanenten Prinzipien, sondern trägt es zu Lehen aus jenem metaphysischen Totalzusammenhang. Innerhalb des wissenschaftstheoretisch isolierten „mathematischen" Raum-Zeit-Systems ist die „Relativierung" der „Zeit" deshalb möglich, weil dieses System und insbesondere sein Zeitparameter im tieferen Sinne „zeitlos", das ist neutral gegen das echte „Vor" und „Nach" ist. Innerhalb des metaphysischen Totalzusammenhanges, in welchem allein die echte Idee der Zeit möglich ist, ist die „Relativierung" der Zeit unmöglich.

Es ist sinnlos, den Weltkrieg vor die Ereignisse des neunzehnten Jahrhunderts zu setzen. Die Relativierung des geschichtlich-zeitlichen „Vor" und „Nach" ist identisch mit der Zerstörung der Zeit, die für die Existenz und für das Sein der Geschichte grundlegend ist. Diese Aufhebung der Zeit ist hinsichtlich der Geschichte ebenso unmöglich, wie die Aufhebung und Negation des Raumes hinsichtlich der Physik. Innerhalb des metaphysischen Totalzusammenhanges — so fassen wir zusammen — ist die Relativierung der Zeit sinnlos. Sie ist wissenschaftstheoretisch, das ist innerhalb der isolierten Region des „mathematischen" Raum-Zeit-Systems nur deshalb als Kunstgriff möglich, weil diese Region, einschließlich ihres Zeitparameters, letztlich zeitlos, das ist neutral gegen das echte „Vor" und „Nach" ist — weil es in ihr keine Zeit sondern nur mathematische Relationen gibt. Wäre es anders, so gäbe es zwei Zeiten.

3.

Um die bisherigen Ergebnisse terminologisch zu fassen, bezeichnen wir jene ursprüngliche, im „Jetzt" gegründete Einheit jener beiden geschilderten Fundamentaldimensionen, als den Logos und die Idee der Zeit. Diese findet einen spezifisch wissenschaftstheoretischen Ausdruck in der Form der geschichtlichen Zeit, wie in der Form des mathematischen Raum-Zeit-Systems, das die „mathematische Zeit" als Parameter in sich enthält.

§ 30. Zur Überwindung der Subjekt-Objekt-Relation

Die Subjekt-Objekt-Relation, der griechischen Philosophie fremd, entspringend in der Auseinandersetzung von Antike und Christentum, ist innerhalb der modernen Philosophie klassisch geworden. Diese Relation scheint durch die kantische Philosophie als Grundsatz des modernen Philosophierens bestätigt und gerechtfertigt zu werden. Wie selten bemerkt

worden ist, liegen aber in der kantischen Philosophie die tiefsten Ansätze vor, diese Relation zugunsten eines ursprünglicheren und tieferen Prinzips zu überwinden. Eine Vergegenwärtigung dieser Ansätze soll uns zu einer sachlichen Erörterung des Problems hinführen.

Raum und Zeit sind nach Kant die ganzheitlichen Grundformen des Inbegriffs der naturwissenschaftlich erfaßbaren Ereignisse. Kant erklärt nun, daß Raum und Zeit als Formen der „menschlichen" Anschauung „subjektiv" und unter Aufhebung des „Subjekts" nichts sind. Darin liegt zunächst die Einsicht, daß der Subjektbegriff in seinem Ursprung Ausdruck der menschlichen Existenz ist. Raum und Zeit als subjektive Prinzipien sind die Formen, in denen Dinge dem Menschen begegnen. Ohne den Menschen, dem die Dinge oder Objekte begegnen, sind Raum und Zeit nichts. Ein neues Verhältnis von Mensch und Ding wird begründet. Aus ihm erhellt, daß die Isolierung der Ding- oder Objektswelt und ihrer Formen Raum und Zeit, — daß die Betrachtung der „Objektivität" als gültiger Ausdruck des Seins schlechthin, eine Abstraktion ist. Das „objektive" Sein in seiner Wahrheit ist einzig und allein in seiner ursprünglichen Einheit mit dem „Subjekt", das ist mit dem menschlichen Dasein, ja letztlich mit der Totalität des Seins enthüllbar und wirklich. Wir haben im zweiten Hauptteil gesehen, daß eben jene Abstraktion zu einer Realität erhoben und mit „dem" Sein identifiziert wird, daß damit jene ungeheuerliche Zerstörung der Seinsordnung sich vollzieht, die nahezu das gesamte moderne Philosophieren in ihren Bann zieht. Kants kritische Philosophie zerstört eben diese stillschweigend vorausgesetzte Ontologie, und dringt zu einem umfassenderen Grundansatz vor. Kant ringt — ohne in einem letzten Sinne um diese Dimension seiner Probleme zu wissen — um die Grundprinzipien des abendländischen Philosophierens, Antike und Christentum. So faßt er auch die aus der Auseinandersetzung beider Mächte entspringende Subjekt-Objekt-Relation neu. Allerdings ist die Subjekt-Objekt-Relation der Kritik der reinen Vernunft als solche, das ist losgelöst von ihrem Zusammenhang mit den anderen Kritiken betrachtet — wie es in der modernen Philosophie durchgängig geschieht — keineswegs geeignet, die Isolierung und Verselbständigung der Objektswelt grundsätzlich und tatsächlich aufzuheben.

Der Subjektbegriff der Kritik der reinen Vernunft enthält und aktualisiert jenes Minimum von Formen und Prinzipien, das notwendig und hinreichend ist, die Idee des natürlichen Kosmos zu konstituieren. Die Kritik der prak-

tischen Vernunft macht den Versuch: eben diesen künstlich eingeschränkten Subjektbegriff zu erweitern und zu vertiefen zum Begriff des Noumenon, das ist der Existenz. Der Übergang von der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft hat zum eigentlichen Thema die Verwandlung des Subjektbegriffs in den Existenzbegriff. Der Subjektbegriff der Kritik der reinen Vernunft wird in der Kritik der praktischen Vernunft dem ursprünglicheren, umfassenderen Gefüge wieder eingeordnet, aus dem er durch Differenzierung abgeleitet ist. Er enthält und aktualisiert nicht mehr allein die Formen und Prinzipien des natürlichen Kosmos, sondern darüber hinaus die Formen und Prinzipien, kraft deren er selbst als Noumenon in seinem existenziellen Wesen, und das heißt zugleich in seinem unauflöslichen Zusammenhange mit dem natürlichen Kosmos bestimmt und erhellt wird. Diese Vertiefung und Erweiterung des Begriffs des Subjekts zum Begriff des Noumenon, das heißt der Existenz, ist der eigentliche Sinn des „Primats" der praktischen Vernunft — und bedeutet in letzter Hinsicht die Überwindung des Begriffs des Subjektes wie der Subjekt-Objekt-Relation. Das Verhältnis von Freiheit (Autonomie) und Kausalität, dergestalt, daß der existenzielle Begriff der Freiheit die Kausalität einschließt: das ist der kantische Ausdruck für die neue, ursprünglichere metaphysische Dimension. Diese noumenale Welt ist die existenzielle Welt, die die phainomenale, natürliche „Welt" als notwendiges Moment, ohne welches die existenzielle Welt zerstört würde, in sich schließt. In diesem neuem Existenzbegriff gründet ein neuer Geschichtsbegriff, der die Bezüge des natürlichen Seins wesensmäßig einschließt.

Diese Formen und Prinzipien, kraft deren Kant die Erneuerung der modernen Philosophie zu vollziehen sucht, bilden die Grundschicht des kantischen Philosophierens, — die nun allerdings vielfach von anderen Schichten überlagert wird. So wird, unter dem Einfluß der zeitgenössischen Philosophie — die ihrerseits der genaue Ausdruck des abendländischen Existenzbewußtseins selbst ist — das Noumenon als „Wille", als Innerlichkeit bestimmt. Hierin beruht die Formalität des Sittengesetzes, als des Gesetzes des Existierens. Das Sittengesetz ist nicht deshalb „formal", weil es keine „materiale" Wertetafel enthält — daß dies wünschenswert wäre, ist nur ein Vorurteil moderner Kantkritiker —: sondern deshalb, weil die Form der Existenz nicht tief genug durchgeführt wird,

weil sie auf die Sphäre der „Moral" beschränkt und nicht — wie bei Platon — in der zentralen Domäne der Existenz, in der geschichtlichen Existenz begriffen wird. Unter Vermittlung einer säkularisierten Christlichkeit geschieht das Existieren zwar in einem „Reich" — dem universalistischen „Vernunftreich" —: aber nicht in dem konkreten geschichtlichen Reich, das Sinn und Ziel unseres geschichtlichen Daseins ist.

Wir versuchen, jene tiefste, verschüttete und verborgene Grundschicht des kantischen Philosophierens unter dem Thema der Existenz freizulegen: um damit das wahre Erbe Kants anzutreten.

Wenn wir die noumenale Welt als die existenzielle Welt bestimmten, die die phänomenale, das ist die natürliche „Welt" als Moment notwendig in sich enthält: so bedeutet das nicht, daß das Sein der Existenz die Bedingung des Seins der Natur ist (Fichte!) — sondern daß beide sich in einem umfassenderen Zusammenhang des „Seins als Sein" darstellen. Damit begegnen wir von vornherein allen jenen Streitfragen, die auf der Grundlage der Subjekt-Objekt-Relation schlechterdings unlöslich sind. Sie entspringen dadurch, daß das Subjekt, als herabgemindertes existenzielles notwendig weltloses Prinzip den modernen „idealistischen" Formalismus bedingt — oder daß das Subjekt, als „rein formales" Prinzip eingeklammert, und so die scheinbare Selbständigkeit und „wahre Objektivität" der natürlichen „Welt" ermöglicht wird. Allen solchen Umdeutungen gegenüber, die notwendig fehlgehen, ist an dieser grundsätzlichen Einsicht festzuhalten: der Subjektbegriff, und entsprechend die Subjekt-Objekt-Relation sind abgeleitete Begriffe, die durch einen weit ursprünglicheren metaphysischen Zusammenhang ersetzt werden müssen. Die Einsicht in diesen Zusammenhang zerstört von der Wurzel her jene Bedenken, nach denen in der Verknüpfung der „objektiven Welt" mit dem „Subjekt" eine Abschwächung, Idealisierung und „Subjektivierung" derselben zu erblicken wäre. Auf Grund unserer Analysen handelt es sich gar nicht mehr um die Verknüpfung der objektiven „natürlichen Welt" mit dem „Subjekt", infolgedessen auch nicht mehr um die „Subjektivierung" derselben — denn das „Subjekt" haben wir als abgeleiteten Modus der Existenz, und entsprechend die Subjekt-Objekt-Relation als künstlichen Modus eines umfassenderen metaphysischen Gefüges begriffen. Vielmehr geht es uns um ein schlechthin neues ursprünglicheres Problem: um die Wiedereinfügung eines künstlich isolierten bruchstückhaften Form- und Seinsbegriffes in die ursprüngliche Seinsganzheit. Wie könnte darin noch von Abschwächung,

Idealisierung und „Subjektivierung" der „Objektivität" die Rede sein! Wir haben grundsätzlich jene künstliche, im metaphysischen Sinne destruktive Problemebene verlassen, deren Ausdruck die Subjekt-Objekt-Relation ist. Vielleicht zielt Kant auf diese tieferen Zusammenhänge, wenn er sagt (vgl. Prolegomena § 49): „Denn wenn der Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist," so wird er und das von ihm umschlossene Sein dadurch nicht abgeschwächt, idealisiert, „subjektiviert", wie Kant zu kritisieren man im Sinne der nachkantischen Philosophie versucht sein könnte — sondern „so ist er als Vorstellung in mir ebenso wirklich als ich selbst . . ." Das bedeutet, so ergänzen wir, er hat damit Anteil an der Existenz, zuletzt an der Seinsganzheit.

Wer aber in jenem Einbeziehen der natürlichen „Welt" in die Seinstotalität noch eine Aufhebung, Idealisierung, „Subjektivierung" der ersteren erblicken wollte: der gliche einem Mathematiker, der eine Aufhebung (Negation) des Begriffs der Fläche darin sähe, wenn sie als Moment des Raumes begriffen würde . . .

Was das Sein der Natur „an sich", losgelöst von allen Seinsbezügen, dem „Sein als Sein", bedeutet: das ist eine falsch gestellte Frage, die auf der irrigen Voraussetzung beruht, daß ein Moment außerhalb des es definierenden Ganzen, ja daß letztlich das Sein irgendwelcher „Gattung" außerhalb des Seins im Ganzen, des „Seins als Sein" (ὂν ᾗ ὄν) betrachtet werden könnte. Das vielmehr ist das Wesen des Seins der Natur: Moment der Totalität des Seins zu sein. Darum ist auch die Existenz — das ist das Thema der gewaltigen Schlußkapitel der Kritik der Urteilskraft — allein in der Rückverbindung (religio) mit der Totalität des Seins zu erfassen und zu „erfahren". Dies ist die „kosmische" in der Seinsordnung und in der Seinstotalität schwingende Idee der Existenz.

Ausgangspunkt und Mittelpunkt aber ist und bleibt die Idee des „Seins als Sein" — das Sein, das ewig ist, weil es ist (Aristoteles).

§ 31. Freiheit und Notwendigkeit

In der kosmischen Idee der Existenz gewinnt das Problem der Freiheit und der Notwendigkeit eine neue Bedeutung — es gewinnt seinen echten und ursprünglichen Sinn zurück. Dies Problem ist in der modernen Formalisierung, Auflösung und Zerstörung der Existenz — so viel es auch erörtert wurde und wird — sachlich bedeutungslos geworden. Welches tiefere

Interesse könnte auch die „Freiheit" eines weltlosen und formalen Subjekts, unter der Form der „Willensfreiheit", gegenüber der die „objektive" „Welt" beherrschenden „Notwendigkeit" beanspruchen? In Wahrheit geht es im Problem der Freiheit und der Notwendigkeit um die Seinsform der Existenz, damit um ein tiefstes philosophisches und metaphysisches Problem.

Es ist von Bedeutung, daß Kant aus der Idee des Kosmos als der Totalität des Seins die Idee der Freiheit und ihr Verhältnis zur Notwendigkeit bestimmt. Die Idee des Kosmos ist nicht gleichbedeutend mit dem „natürlichen Kosmos" oder gar der physikalischen Welt: sondern Kant entwirft in ihr von vorneherein die Idee der „Erscheinung" und „Ding an sich" einschließenden Totalität des Seins, dergestalt, daß sie den einen und identischen Horizont für die Interpretation der „Naturphänomene" und der „menschlichen" „Handlung" darstellt. Dies ist der von Kant ausdrücklich formulierte positive Sinn der kritischen Auflösung der „kosmologischen Dialektik" in der Kritik der reinen Vernunft. Kant faßt die in der „transzendentalen Dialektik" vollzogene Erörterung der Freiheit dahin zusammen, daß auf die „transzendentale Idee der Freiheit", das ist auf die „kosmologische Idee der Freiheit", „sich der praktische Begriff derselben gründe" (Kr. d. r. V. B 561, A 533, vgl. B 570 ff., A 542 ff.). Demzufolge wird die kosmische Idee der Existenz in der Kritik der reinen Vernunft allgemein entworfen. Ihre konkrete Bestimmung ist das Thema der Kritik der praktischen Vernunft.

In der Idee der Totalität des Seins also verknüpft Kant die ursprünglichsten Dimensionen der Existenz, „Erscheinung" und „Ding an sich", zu der Einheit eines metaphysischen Gefüges, in welchem die Notwendigkeit mit der allgemeinen „kosmologischen" Idee der Freiheit verbunden ist. Dieser umfassendste Rahmen des Problems der Freiheit und Notwendigkeit, den die Kritik der reinen Vernunft entwirft, wird in der Kritik der praktischen Vernunft für die genauere Bestimmung jenes Problems vorausgesetzt. Der Begriff der „Erscheinung" bleibt bestehen als Inbegriff der in Raum und Zeit notwendig geschehenden Naturereignisse. Dagegen wird der allgemeine Begriff des „Dinges an sich" genauer gefaßt als Noumenon, als „intelligibler Charakter", der frei, das heißt durch seine eigene Seinsmächtigkeit (δύναμις, potentia) und durch sein eigenes Sein (ἐνέργεια, actus) bestimmt ist. Und nun verknüpft Kant die im Felde der „Erscheinungen" sich darstellenden Handlungen, zusammengefaßt im „empirischen Charakter", die streng notwendig sind, mit dem „intelligiblen Charakter", der frei ist: dergestalt, daß die notwendigen Handlungen

des „empirischen Charakters", die gleich einer Sonnen- oder Mondfinsternis vorausberechnet werden könnten, gleichwohl als Manifestation des freien „intelligiblen Charakters" zu begreifen sind. Wie ist diese Einheit und Verknüpfung zu verstehen? An diesem Punkte des Problems, an dem Kants Bemühungen enden, setzen unsere Untersuchungen ein.

Wenn Kant die Aufhellung des „noumenalen" Seins und seiner „phainomenalen" Manifestationen erstrebt auf der Grundlage der aristotelischen Kategorien der Möglichkeit (*δύναμις*, potentia) und der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*, actus): so zielt er auf jenes umfassende Gefüge der Zeit, in dessen ursprünglicher Einheit die metaphysischen Fundamentaldimensionen der Existenz vereinigt und verbunden sind. Wir fassen dieses Prinzip neu und entwickeln es. Im „Jetzt" nämlich „erfährt" sich die Existenz in einem ganzheitlichen Seinsgefüge. Sie „erfährt" sich zugleich in der Dimension des „Vor" und „Nach", das ist in der Zeit als der Form des Lebens, das Geburt, Erbe, Rasse wesensmäßig einschließt — wie in der Dimension des Raumes. Die moderne Wissenschaftstheorie drückt diesen Tatbestand völlig unzutreffend aus: wenn sie die „geschichtliche" und „natürliche" Betrachtungsweise der Existenz angeblich nur „methodisch", in Wahrheit jedoch völlig absolutistisch trennt. Jener metaphysische Begriff der „Erfahrung", aus dem radikal neue Modi der wissenschaftstheoretischen Betrachtung abzuleiten sind: ist der eigentliche und tiefste Begriff der „Erfahrung", um den, wie niemals entdeckt wurde, Kant unablässig ringt. Er ist der heimliche Mittelpunkt der gesamten kantischen Philosophie.

Der Horizont jener ursprünglichen „Erfahrung" wird nun — so geht aus unseren Analysen unmittelbar hervor — keineswegs durch die Kategorie der Kausalität ausgemessen, die vielmehr nur eine äußerst eingeschränkte Dimension derselben beherrscht, und die in diesem Sinne kein metaphysischer, sondern ein wissenschaftstheoretischer Begriff ist. Wie aber wird der Umkreis jenes ursprünglichsten Begriffs der „Erfahrung", der durch die kosmische Idee der Existenz bestimmt wird, erfüllt? Er wird erfüllt durch die Wesenstiefe des Seins, als die, und durch die Ordnung des Seins, in der sich jeweils die Existenz „erfährt".

Das bedeutet: die Seinsmächtigkeit (*δύναμις*, potentia) der im „Jetzt" sich aktualisierenden Existenz enthält zugleich die metaphysischen Fundamentaldimensionen der Freiheit und der Notwendigkeit. Sie

enthält die Dimension der Freiheit: insofern die Existenz aus ihrer Seinsmächtigkeit heraus in alle Ewigkeit nichts Fremdes, sondern ihr eigenes Sein und Wesen vollzieht und aktualisiert — ihre Kraft dazusein, ihre inneren Möglichkeiten angerufen zu werden und zu hören, geliebt zu werden und zu lieben, ihren Opfermut und Opferbereitschaft wie ihre Feigheit und Ohnmacht . . ., welche Kraft und innere Möglichkeit freilich nicht intellektuell zu ergrübeln oder durch Pädagogik zu lehren sind: sondern die allein durch Schau und Tat im Existieren wirklich werden, — die in den Krisenstunden der Existenz als glückhafte Eudaimonia oder als furchtbare Dämonie aufbrechen. Die Seinsmächtigkeit des im „Jetzt" sich aktualisierenden Seins enthält die Dimension der Notwendigkeit: insofern die Existenz aus ihrem Sein heraus, kraft ihrer Existenzebene, als eben deren Ausdruck die Gesetze (Ideen und Ideologien) entwirft, in denen sich ihr faktisches Existieren notwendig vollzieht.

Die äußersten Grenzen, innerhalb deren jene Existenzebenen sich darstellen, sind die Ideen des Seins und des Chaos — die Kant in völlig abgeschwächter und eingeschränkter Weise als „sittliche" und „sinnliche" Normen bestimmt. Innerhalb der Grundmöglichkeiten des Seins und des Chaos konstituiert die Existenz aus ihrem eigenen Wesen, zu dem sie kraft Anlage, Geburt und Erbe in Erfahrung, Schicksal und tieferem Wissen frei wird, ihre Existenzebene. Wir haben gesehen, daß jeder dieser Existenzebenen — deren große abendländische Paradigmen wir darstellten — entsprechende Ideologien (Werte, Wertordnungen) als deren Repräsentanten zugeordnet sind.

In der Konstituierung ihrer Existenzebene enthüllt die Existenz ihre Freiheit. In dem Durchschreiten ihrer Existenzebene gemäß den dieser entsprechenden Ideologien — in ihrem so bestimmten faktischen Existieren ist die Existenz der Notwendigkeit unterworfen.

Darum ist die Geschichte das notwendige Durchschreiten der Existenzbahnen, zu denen ein Volk frei wird — sei es mit anderen Völkern, oder im Unterschiede von und im Gegensatz zu ihnen. Innerhalb der äußersten Grenzen des Seins und des Chaos werden die Existenzebenen konstituiert durch die Tiefe der existenziellen Idee und der existenziellen Ordnung, deren ein Volk kraft Anlage, Geburt, Erbe und Schicksal wissend fähig ist — sind sie der Ausdruck der Seinsnähe oder Seinsferne, der Wahrheit oder

Unwahrheit des völkischen Lebens. Keineswegs sind die Völker in der Mächtigkeit und Tiefe ihrer existenziellen Idee, für die die Einheit von Idee und Existenz, Logos und Bios, Geist und Leben, der Maßstab ist, gleich und gleichwertig. Das ist der Sinn des Wortes Nietzsches: daß in ihrer Metaphysik die Völker zu erkennen sind. Sie können daher ihre Rollen nicht vertauschen. Sie sind frei in der Äußerung ihrer geistig-natürlichen, ihrer existenziellen Dynamis, in der sie sich selber treu oder untreu zu sein vermögen — sie sind frei in der Konstituierung ihrer Existenzebene, deren Durchschreiten notwendig ist. Die Freiheit ist Freiheit für das Schicksal. Die Geschichte ist der Vollzug des Schicksals. Das Schicksal erfüllt sich weder als theistische Fügung noch als blinde Macht oder atheistisches Ohngefähr: sondern als die Manifestation des eigensten Wesens der Völker, ihrer inneren Kraft oder Unkraft, ihrer Wahrheit oder Unwahrheit, durch die in Erhebung oder Fall die Seinsnähe oder Seinsferne ihres geschichtlichen Existierens offenbar wird.

§ 32. Die Philosophie der Krisis

Die Freiheit für die Wahrheit und Ursprünglichkeit des Existierens, für das Schicksal, das die Geschichte in Notwendigkeit vollzieht, ist selten in ihrer Tiefe gegeben. Vielmehr verfällt das Existieren zumeist den abgeleiteten Modi der Freiheit und des Daseins, jenen fest und selbstverständlich gewordenen Systemen von Wertordnungen, Ideologien, Existenzbahnen, deren Einheit jeweils eine geschichtliche Epoche begründet. Die Freiheit enthüllt sich vornehmlich an den Bruchstellen der geschichtlichen Existenz, in denen das Fazit einer Epoche gezogen wird, in denen sich das ursprüngliche Sein der Existenz in neuen Kräften entlädt und sich seiner in neuen Formen bewußt wird. So bricht innerhalb der zu Ende gehenden antiken Welt das Christentum als neue Macht auf, um sich in Verbindung mit und in Entgegensetzung zu der Antike als neues geschichtliches Prinzip, als das Prinzip des christlich abendländischen Weltalters bewußt zu werden. Weil sich in dem christlich abendländischen Aion verschiedene Existenzordnungen überschneiden — deren vergebliche Harmonisierung zuletzt Hegel in der Synthesis der griechischen und der germanischen Welt durch das christliche Prinzip zu vollziehen suchte: ist dieses Weltalter von unerhörten Krisen erfüllt, deren tragischer Hauch uns in allen Schicksalsstunden der deutschen Geschichte umweht. Die letzte und

größte Krisis ist der Weltkrieg, an dem sich das Ende oder die Fortdauer des christlich abendländischen Aions entscheiden wird.

Wie aber ist es tiefer zu verstehen, daß die Krisis die Möglichkeiten und Mächtigkeiten der Existenz frei werden läßt? In den großen Krisen wird die Existenz, der Einzelne wie die Nation, vor das Sein oder Nichtsein gestellt. Insofern sie, den Gegebenheiten sich stellend, diese Situation bejaht: wird sie zu ihrem Sein und zu ihrer Wahrheit frei und durchstößt die sie umhüllenden Verdeckungen und Ideologien. Das aus der Krisis gewonnene Sein ist darum das höchste Sein, dessen die Existenz, konkreter eine geschichtliche Gemeinschaft, eine Nation fähig ist. Darum müssen wir auf allen Gebieten unseres geschichtlichen Daseins nicht die Vorkriegszeit, sondern die Kriegszeit und ihre eigentlichen Werte als Norm zu begreifen suchen. Die sogenannten normalen Verhältnisse sind diejenigen, deren Prinzipien in der furchtbarsten Krisis unserer Existenz sich nicht nur nicht bewährt, sondern vielfach als zerstörerisch erwiesen haben. Das ist auf allen Gebieten des Lebens sichtbar, im Bereich der Wirtschaft ebenso wie in dem der Politik. Unter dasselbe Gericht fällt die moderne Idee des Geistes, die sich von aller Existenz loslöst. Wollte man die Idee des Geistes schon auf Akademien suchen, so wäre sie vielleicht am ehesten auf den Kriegsakademien zu finden ...

Aus solchen Zusammenhängen begreifen wir das Wesen und den Inhalt des „Kriegserlebnisses". Es ist die letzte Bewußtheit des vor das Sein oder Nichtsein gestellten Existierens, in der allein tiefere und wahrere Möglichkeiten und Mächtigkeiten des Existierens aufbrechen, in der allein dem zu sich selber frei werdenden Existieren die Gewißheit eines neuen Seins und einer neuen Ordnung aufdämmert... Es ist kraft der unvergleichlichen Situation, aus der es entsprungen ist, stellvertretendes Wissen, die Gewißheit des „geheimen Deutschland", dessen Genius „aus klaffendem Himmel im Morgenschein ein Nu lang die Olympischen sah" ...

Und allein im Sinne dieser Philosophie der Krisis verstehen wir das Wort aus Hölderlins Patmos:

„Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch."

§ 33. Philosophie und Politik

I.

Längst ist manchem der tieferen Geister unseres Volkes die Stellung der Philosophie, damit der Wissenschaft und der Universität innerhalb

unseres geschichtlichen Lebens problematisch geworden. Denken wir etwa an Nietzsche, der in der Schrift „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" sagt: „Alle Bildung fängt mit dem Gegenteile dessen an, was man jetzt als akademische Freiheit preist, mit dem Gehorsam, mit der Unterordnung, mit der Zucht, mit der Dienstbarkeit" (1871/72).

Und je mehr wir uns unserer Gegenwart bewußt werden: desto problematischer wird die gegenwärtige Gestalt der Philosophie und der Wissenschaft — desto nachdrücklicher rücken diese Gebilde in einen Brennpunkt schärfster geistiger und politischer Auseinandersetzung.

Versuchen wir mit wenigen Worten, auf Grund der früheren Darlegungen, den Kern jener Problematik zu umschreiben.

Das Wesen der gegenwärtigen Situation der Philosophie und Wissenschaft besteht offenbar darin: daß sie zu Gebilden geworden sind, die von dem Leben, von den tiefsten Fragen und Kämpfen unseres geschichtlichen Daseins losgelöst sind. Es ist ein Ausdruck dieser Tatsache, daß in weitem Maße das eigentliche Leben des deutschen Menschen wie des deutschen Volkes außerhalb jener Gebilde und Institutionen geformt wird, die den Anspruch erheben, die Träger und die Bewahrer des geistigen Lebens, des Geistes zu sein.

Worauf beruht diese Diskrepanz von Geist und Tat, Wissenschaft und Leben, Idee und Existenz? Ist denn jenes Auseinanderfallen selbstverständlich? Gehört es zum Wesen der Philosophie und Wissenschaft?

Wir versuchten in den vorhergehenden Analysen diese Frage dahin zu beantworten: daß die umschriebene moderne Situation Ausdruck der Auflösung des ursprünglichsten Wesens der Philosophie und des Geistes ist, daß sie daher aus letzten und tiefsten Ursprüngen her zu erneuern sind, daß sie ihre wahre Kraft erst erlangen, wenn sie in erneuerter Form mit unserem geschichtlichen Leben als Volk, Staat und Reich innerlich verbunden sind.

Aus solchen Zusammenhängen wird die Forderung erhoben: die Philosophie und die Wissenschaft müsse *politisch* werden. Hiermit wird eine richtige Absicht und Tendenz angedeutet — ohne daß aber schon an die tieferen Gründe des Problems gerührt würde.

Denn *politisch* war und ist die liberalistische wie die materialistische Wissenschaft auch. Das haben wir in der Analyse ihres Ursprungs aus dem „natürlichen System" erwiesen. So verstehen wir, daß diese Wissenschaft, noch dazu im Namen „des" Geistes etwa gegen die alten, überlieferten, freilich kraftlos und unproduktiv gewordenen Mächte kämpft, daß jene

Wissenschaft hinzielt auf ein allgemeines „vernünftiges" Reich der Menschen über alle Grenzen der Völker hinaus. Auch hierin steckt in einem höchsten Maße der Begriff des Politischen, nämlich des Kosmopolitischen.

Wir sehen, daß der Ausdruck politisch keineswegs genügt, um die tiefere Idee der Philosophie und Wissenschaft zu kennzeichnen. Nunmehr beginnt erst die eigentliche Aufgabe: nämlich aufzuzeigen, wie der Begriff des Politischen zu verstehen ist, wie in ihm von innen her und von ihrem Wesensgesetz her die Philosophie und die Wissenschaft erneuert wird. Geschieht dies nicht, so laufen wir Gefahr, daß die Wissenschaft zu einer rein technischen Angelegenheit, daß sie pragmatisch, utilitaristisch, — daß mit ihr die Idee des Geistes selbst fragwürdig wird.

Es geht vielmehr darum: die Wissenschaft (in allen ihren Formen) mit dem wahren und echten Begriff des Politischen von innen her zu verknüpfen, sie damit in einer wahrhaften „Revolution der Denkart" zu ihrem Wesensgesetz zu führen.

Deshalb ist es auch keine Lösung des Problems, wenn wir unterscheiden zwischen der Wissenschaft, der Fachwissenschaft, auf der einen Seite, und der politischen Haltung und Gesinnung auf der anderen Seite. Das wäre letzten Endes die Übernahme einer Grundthese des neunzehnten Jahrhunderts — nicht minder liberalistisch als die, nach der überhaupt das Leben in verschiedene selbständige Sphären zu teilen wäre.

Wir müssen das Problem tiefer fassen. Denn die Wissenschaft ist nicht ein Gebilde, das neben den anderen Ausdrucksformen des modernen Daseins stünde. In der modernen Wissenschaft — so haben wir gesehen — stellt sich dar und formt sich eine ganz eigentümliche Lebenshaltung. Und so verstehen wir, daß einzig und allein in der Erneuerung des Lebens selbst die der Wissenschaft erfolgen kann. Das ist es, was wir meinen, wenn wir von der tieferen Einheit von Wissenschaft und Leben, Idee und Existenz sprechen.

Das bedeutet nicht, daß wir „über" unsere tiefste Lebenswirklichkeit denken und sprechen — sie als Objekt einer theoretischen Analyse betrachten. Wir denken vielmehr „in" ihr und „aus" ihr, zu dem einzigen Zwecke, uns unserer Aufgaben, die wir mit ihr übernehmen, in ihrer Wahrheit bewußt zu werden, um damit zugleich der geistigen Auseinandersetzung mit den fremden Ideen und Ideologien westlicher und östlicher Prägung gewachsen zu sein.

Wer nun etwa meint, daß hiermit die Idee der Wissenschaft eingeschränkt, ihr Streben nach Wahrheit und Autonomie angetastet würde, der hat das tiefere und letzte Wesen der Idee der Wissenschaft nicht begriffen.

Wir verneinen zwar und lösen auf spezifisch moderne Formen der Wissenschaft, und in diesem Sinne knüpfen wir an an das Wort, das Kant vor hundertfünfzig Jahren ausgesprochen hat: „Ich mußte das Wissen aufheben . . ." Dieses Wort aus dem Munde des vielleicht tiefsten philosophischen Genius des deutschen Volkes könnte seltsam klingen. Kant fährt unmittelbar fort: „. . . um für den Glauben Raum zu gewinnen." Der Glaube bedeutet hier nichts Kirchliches oder Konfessionelles. In dem kantischen Satz kommt der ursprünglichste Sinn des deutschen Wortes Glauben zum Ausdruck: glauben das heißt geloben. Das Gelöbnis nicht an „eine" Idee, sondern an die Idee, in der die Wahrheit und Wirklichkeit unseres Lebens und Daseins zum Ausdruck kommt. Das Gepacktsein von dieser Idee: das aber ist zugleich der Ursprung und das Siegel der Echtheit der Philosophie und der Wissenschaft.

Dies ist die Idee der Philosophie und Wissenschaft, die in der deutschen Geschichte immer wieder hervorbricht, aber ebensooft immer wieder verdeckt wird. Nur insofern wir in unserer Gegenwart von der Idee unserer Lebenswirklichkeit gepackt sind: vermögen wir von unserer Gegenwart aus die verwandten Bestrebungen in unserer Geschichte zu verstehen und fruchtbar zu machen. In diesem Sinne gilt es, daß die Schätze des deutschen Lebens und Geistes noch in weitem Maße nicht gehoben sind, daß nach einem Worte Goethes die Geschichte „umzuschreiben" ist.

So gewinnen wir ein neues Verhältnis zum Griechentum, zu diesem uns natur- und wahlverwandten Volke, zu seinem höchsten Repräsentanten, zu Platon. Es geht uns nicht darum, uns „klassizistisch" oder „humanistisch" an die Griechen, an Platon zu binden: sondern es geht uns darum, daß wir uns von diesem gewaltigen geschichtlichen Beispiel anrufen lassen, damit wir an ihm in neuer Vergegenwärtigung unseres eigenen Wesens inne werden.

Wir verstehen auf Grund solcher Zusammenhänge, was die platonische Begründung und Neubegründung der Philosophie und Wissenschaft bedeutet. Platon geht von der Frage aus, die nicht einem willkürlichen Standpunkt, sondern der geschichtlichen Not eines ganzen Volkes entspringt: worin besteht die eigentliche Wesens- und Wertverfassung des Menschen, des griechischen Menschen? Aus den tiefsten Erfahrungen und Schicksalen des griechischen Daseins wird Platon dessen wieder inne: daß das mensch-

liche Dasein sein Wesen und seinen Wert gewinnt nicht im Einzelsein, im individuellen Fürsichsein — sondern in der metaphysischen Bindung an die ewige Seins- und Lebensordnung selbst, das heißt an das Ganze. Diese Bindung des Menschen an das Ganze — das ist der tiefste, der einzige Sinn der platonischen Idee. Diese ist in letzter Hinsicht religiös zu verstehen. Denn religio heißt Bindung. So begreifen wir, daß im Griechentum Philosophie und Religion in der Tiefe vereinigt sind.

Welches ist aber der konkrete Ausdruck dieser letzten und tiefsten Bindung des Einzelnen an das Ganze? Welches ist das Feld, auf dem diese Bindung sich bewährt und bewahrheitet? Platon antwortet: es ist der Staat — das national-hellenische geschichtliche Leben im Staat.

So aber sehen wir, daß die Idee, das Thema der platonischen Philosophie, grundsätzlich das Wesen und die Wirklichkeit des Staates einschließt.

Die platonische Philosophie ist das Urbild aller Philosophie und Wissenschaft. Und wir haben gesehen, daß diese Philosophie, indem sie die Urwahrheit und die Urwerte des Lebens sucht und bejaht, sich notwendig und von innen heraus auf den Staat bezieht, auf die Polis — also politisch wird.

Das ist der tiefste Sinn der Einheit von Philosophie und Politik. Beide gründen in ein und derselben Idee: in der Idee des Ganzen, der Totalität, in der die Wahrheit der Seins- und Lebensordnung sich ausspricht.

Hiermit rühren wir zugleich an unsere letzten Fragen. In der größten Krisis unserer Existenz, im Weltkrieg, sind die Urwerte unseres deutschen Lebens durch alle Verdeckungen und Theorien hindurch wieder lebendig geworden. Dies aber sind die Urwerte, kraft deren der Einzelne sich in einem tiefsten Sinn dem Ganzen verbunden weiß. Eben dieser Urwert des Ganzen, wieder lebendig geworden aus Opfer und Schicksal: das ist die Idee, die Form und der Ausdruck unserer Lebenswirklichkeit, die wir zu bejahen und zu leben versuchen.

Wie Platons Philosophie ausgeht von den Grundwerten des griechischen Daseins und gipfelt im Staat, damit zugleich das Urbild der Philosophie und Wissenschaft schaffend: so geht unsere Philosophie und Wissenschaft aus von den Grundwerten unseres germanisch-deutschen Daseins und Lebens, um ihren höchsten Rang und Wert zu gewinnen in der Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs. Mit dieser Idee und Wirklich-

keit ist die Philosophie und die Wissenschaft unmittelbar verbunden. Denn es geht in ihr nicht um eine äußere, zweckhafte, utilitaristische oder technische Ordnung: sondern um die ewige Seins- und Lebensordnung unseres Daseins, um die Wahrheit unserer geschichtlichen Existenz. So aber verstehen wir es, daß die Philosophie und die Wissenschaft nicht von außen her bestimmt werden, sondern zu ihrem wahren Wesen gelangen, wenn sie sich auf die Wahrheit und das heißt die Ganzheit unserer geschichtlichen Seins- und Lebensordnung — auf die Idee und Wirklichkeit des Reichs beziehen.

Ist dies nun ein Standpunkt unter Standpunkten? Die Idee des Ganzen — so antworten wir — ist kein Standpunkt neben anderen möglichen Standpunkten. Das Ganze ist Ausdruck und Wesen der Wahrheit selbst. Weil die Idee des Reichs in der Ganzheit und Wahrheit der Seins- und Lebensordnungen gründet: darum wird die neue Idee der Philosophie und Wissenschaft wahrhaft frei, wenn sie sich ausrichtet auf die Gestaltung des deutschen Lebensraumes in der Idee des Reichs — wenn sie politisch wird.

Das gilt für alle Wissenschaften. Denn die Idee der Philosophie und Wissenschaft ist im Prinzip der Ganzheit begründet. Weil aber die Idee der Wissenschaft wie das Leben selbst durch das Prinzip des Ganzen bestimmt ist: deshalb sind Idee und Existenz, Geist und Leben in der Tiefe vereinigt — deshalb bleibt die wahre Wissenschaft lebensverbunden, wenn sie sich auf ihr Wesen besinnt. Das gilt auch von den technischen Wissenschaften. Die Technik wird befreit aus ihrer Bindung an individualistische und kapitalistische Interessen. Sie wird durch das Ganze bestimmt, wenn ihr die Aufgabe der technischen Gestaltung des Lebensraumes des deutschen Volkes gestellt wird. Um so dringlicher ist, daß auch die technischen Wissenschaften sich ihrer letzten und tiefsten Grundlagen bewußt werden, die bestehen in der Einheit von Geist und Leben, Idee und Existenz — in der Idee und Wirklichkeit des Reichs.

II.

Aus einer solchen neuen Grundauffassung begreifen wir die Idee der Wissenschaft nicht als getrennt vom Leben: sondern als die Form, in der wir uns unserer eigentlichen Aufgabe bewußt werden. Wissenschaft und

Leben, Idee und Existenz, Philosophie und Politik sind in der Tiefe vereinigt.

Darum ist der Rang der Wissenschaft identisch mit der Tiefe, in der das Leben, die Wirklichkeit erfahren wird. Darauf beruht es auch, daß das Kriegserlebnis — für manche — von umwälzender Bedeutung für die Philosophie und Wissenschaft geworden ist . . . Dies ist zugleich die zwar kurze aber prinzipielle Begründung dafür, daß in dem neuen, kommenden Typus der deutschen Universität mit dem Wissenschaftsdienst etwa der Arbeitsdienst unauflöslich verbunden ist. Wir kämpfen um die absolute Einheit von geistiger und politischer, geistiger und soldatischer Haltung, und wir kämpfen hierfür mit um so größerer Leidenschaft, als wir wissen, daß die Trennung und das Auseinanderklaffen von beiden — von ganz geringen großen Ausnahmen abgesehen — in den vergangenen Jahrhunderten unser eigentliches Verhängnis gewesen ist.

So aber brechen in der Philosophie und Wissenschaft wiederum die Urfragen des Existierens auf. Diese entspringen daraus, daß das menschliche Dasein hineingebannt ist in die Urgewalten des Seins, daß es die Aufgabe hat, sich ringend und kämpfend in diesem Sein zu halten, vor sich sehend Glück und Glanz, wie Leid, Chaos und Untergang.

Wir müssen entschlossen brechen mit jenem bürgerlichen Phantom der Sicherheit, in das sich das moderne Leben gerade vermittels seiner rationalen Ordnungen zu retten sucht. Das ist ein unproduktiver Begriff. Wir sind nie und nirgends „gesichert" vor dem Blitzschlag aus dem Absoluten, den metaphysischen Gewalten des Seins . . . Aber auf ihnen beruht alle schöpferische Kraft. Wir müssen wieder dessen inne werden, daß dem Sein, der Seins- und Lebensordnung in gleicher Ursprünglichkeit gegenübersteht das Chaos, der Untergang, der Verfall. Aber dies ist das Entscheidende: nur im Existieren selbst, nur in der Entschlossenheit und Tapferkeit des Existierens gelangt der Mensch zum Wissen um die Ordnungen des Seins, sie zu bejahen und zu erfüllen — oder, das ist die andere Grundmöglichkeit — sie zu verletzen und unterzugehen. Das menschliche Dasein weiß um diese Grundmöglichkeiten. In ihrer Bejahung erfährt es in Kampf und Opfer die Wahrheit des Lebens. Darum ist die Grundverfassung des Lebens das heroische, heroisch-tragische Existieren. Darum aber steht dieses Leben der neuen Idee der Philosophie und Wissenschaft nicht fremd gegenüber,

sondern sie ist dessen Ausdruck und Form selbst. Das den tragischen Urgrund alles Daseins bejahende und sich zugleich in lichte Ordnungen emporringende Leben ist der Ursprung und das Wesen des Geistes.

Freilich, dies gilt allein von der Philosophie und der Idee des Geistes der Völker, die den nordisch bestimmten Geschichtsraum erfüllen, zutiefst vom griechischen, wie vom germanisch-deutschen Volk. Denn diese Philosophie, diese Idee des Geistes ist der Ausdruck und die Form jener ursprünglichen Daseins- und Werthaltung, in der das Ganze, das ist die Wahrheit der Seins- und Lebensordnung, selbst zum Prinzip des Existierens gemacht wird. Dieses ist nicht „eine" Philosophie, „eine" Metaphysik, „eine" Idee des Geistes neben anderen: sondern ist die Philosophie, die Metaphysik, die Idee des Geistes schlechthin. Weil ein durch Anlage, Natur, Geschichte und Schicksal geprägtes Volk zu der heroischen Aufgabe emporgerissen wird, die Wahrheit der Seins- und Lebensordnung als Form und Inhalt seines Daseins zu erfüllen: darum hat ein solches Volk — darum hat das germanisch-deutsche Volk eine Sendung.

Wir wissen um diese Berufung, um ihr Heil. Wir wissen aber ebenso um das Unheil, das aus dem Verfehlen dieser Berufung folgt . . . Den wahren Sinn dieser unserer tiefsten Aufgaben immer offen und frei zu halten: das ist darum der höchste und schwerste Beruf der Philosophie und Wissenschaft. Dieses lebendige metaphysische Wissen um die Wahrheit der Existenz, zumal unserer geschichtlichen Existenz, ständig zu wecken und zu hüten, die Berufe mit diesem Wissen zu erfüllen, damit wir als Volk, Staat und Reich in Arbeit, Kampf und Opfer die uns in jedem Augenblick auferlegten Existenzproben bestehen: das sind daher die Aufgaben der neuen Universität. Dadurch aber wird die Idee der Wissenschaft und der Universität nicht eingeschränkt: sondern sie erreicht ihren höchsten metaphysischen Sinn.

Wenn also die deutsche Revolution mit Recht der spezifisch-modernen Idee des Geistes und der Universität fremd gegenübersteht, so bedeutet das nicht Ablehnung der Idee des Geistes, der Idee der Universität. Vielmehr ist es eine der fundamentalsten Aufgaben der deutschen Revolution, zu einer weit ursprünglicheren als der modernen Idee des Geistes vorzudringen, zu einem höchsten Sinn der deutschen Universität, so wie er in unserer ganzen Geschichte bisher niemals gedacht und verwirklicht

worden ist. Indem unsere Philosophie und Wissenschaft, damit die Universität, um die wahren Seins- und Lebensordnungen unseres Daseins ringt, gewinnt sie, nicht von außen bestimmt, sondern zum ersten Male zu ihrem wahren Wesensgesetz freiwerdend, ihren höchsten Rang, ihr eigentliches Ziel in der Einheit von Idee und Existenz, Philosophie und Politik — in der Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs.

§ 34. Das Wesen der Philosophie und die Idee der Wissenschaft

A. Metaphysische Wesensfragen

I.

Die Grundwerte

Wir versuchen nunmehr, die Idee der Wissenschaft durch die Werthaltung, die ihr zu Grunde liegt, näher zu umschreiben. Die neue Idee der Wissenschaft und damit der Universität gründet in einem durch den Krieg entscheidend geformten neuen Bewußtsein von unseren Aufgaben — in einem neuen Bewußtsein dessen, was wir sind und sein sollen.

Was bedeutet es, daß der Krieg uns zur Selbstbesinnung führte und uns frei machte zu uns selbst?

In der größten Krisis unserer Existenz, in der es um Leben und Tod der Nation ging, haben wir erfahren und erlebt, daß größer und wahrer als alles andere die Grundwerte des deutschen Menschen sind: Tapferkeit, Einsatz und Opferbereitschaft, Volksgemeinschaft. Dies sind die Grundwerte, auf denen unser Leben und unsere Existenz als Nation ruht, und die standhielten, als alle anderen Werte zusammenbrachen. Wir empfinden sie tiefer als andere, sind mehr auf sie angewiesen, weil wir durch drohendere Gefahren hindurchgegangen sind als die anderen Völker. Und alle, die den Krieg wahrhaft erlebten, haben sich innerlich zugeschworen, diese einfachen heroischen Grundwerte, die sich im Kriege wieder enthüllt haben, sollen die Fundamente unseres gesamten geschichtlichen Lebens, und ganz besonders im Frieden werden . . .

Der Nationalsozialismus ist der geschichtliche Träger und Vollstrecker dieses Wollens, der jene Grundwerte verwirklicht und verwirklichen wird in einer wahren Volksordnung, einer echten wirtschaftlichen Ordnung, einer tieferen politischen Ordnung — an Stelle des bisherigen Chaos.

Nicht um andere Völker zu bedrohen, sondern um uns selbst aus dem modernen Verfall zu retten — wenn wir allerdings auch überzeugt sind, daß die deutsche Erneuerung den Auftakt bildet zur geistigen Revolution Europas.

II.

Die Grundwerte und die Philosophie

Aus diesem neuen Bewußtsein unserer Wirklichkeit und unserer Aufgaben begreifen wir die neue Idee der Wissenschaft und der Universität.

Wir lösen auf und zerstören radikal die Ideologien eines zu Ende gehenden Zeitalters, um unser neues Wollen und unsere neue Wirklichkeit fassen und formen zu können.

Wir verfahren damit nicht ungeschichtlich. Sondern aus der Kraft unseres Existierens in der Gegenwart bemächtigen wir uns auf eine neue Weise der Geschichte und nehmen auf eine neue Weise zu ihr Stellung. Dies gilt insbesondere auch von den großen geschichtlichen Prinzipien, die, wie wir in ausführlichen Einzelanalysen nachgewiesen haben, die eigentlichen ideen- und ideologienbildenden Mächte des „abendländischen Weltalters" gewesen sind: Antike und Christentum.

Was — um jetzt nur ein Beispiel in Erinnerung zu bringen — die Antike betrifft, so gewinnen wir ein grundsätzlich neues Verhältnis etwa zu Platon, das jenseits von Klassizismus und überkommenem Humanismus liegt. Wir begreifen es mit einem Schlage, was es bedeutet, daß der Ausgangspunkt des platonischen Philosophierens besteht in der Frage nach den Grundwerten des griechischen Lebens (τί ἐστιν ἀρετή), daß auf diesen Grundwerten die gesamte platonische Philosophie, gipfelnd in der Politeia, als der Versuch der totalen Neuordnung des nationalhellenischen Daseins sich erhebt . . .

Aus einer solchen neuen Grundauffassung begreifen wir die Idee der Philosophie nicht als getrennt vom Leben, nicht als Ausdruck eines für sich seienden Reiches der Ideen und Werte — ein im Tiefsten mißverstandener Platonismus —: sondern als die Form, in der wir uns unserer eigentlichen Aufgaben bewußt werden. Philosophie und Leben, Idee und Existenz sind in der Tiefe vereinigt. Darum ist unsere Konzeption der Philosophie und Wissenschaft — darin der griechischen verwandt — das Ringen um die wahren Ordnungen des menschlichen Daseins in der Welt, in denen sich der Mensch hält, oder die er verletzt und zu Grunde geht.

Das bedeutet nicht — wie die Berufung auf Platon zeigt — daß die Philosophie und die Wissenschaft pragmatisch oder utilitaristisch oder überhaupt heteronom bestimmt würden: sie werden vielmehr wieder autonom — denn wir wollen nichts und schlechterdings nichts anderes als die wahre Ordnung, und das bedeutet zugleich die totale Ordnung unseres geschichtlichen Daseins.

III.

Die Idee der Ganzheit als existenzielles Urprinzip

Die entscheidende Voraussetzung, das Grundaxiom dieser Konzeption besteht darin, daß die Idee der Philosophie und der Wissenschaft in einer ursprünglichen Daseins- und Werthaltung beruht, dergestalt, daß Wissenschaft und Leben, Idee und Existenz von der Wurzel her vereinigt sind.

Die Philosophie und entsprechend die Wissenschaft sieht die Form, in der sich der Mensch — nicht ein Mensch „überhaupt", sondern der jeweils konkrete durch Geburt, Erbe und Volk bestimmte geschichtliche Mensch — sich der Wirklichkeit und insbesondere seiner geschichtlichen Wirklichkeit bewußt wird. Diese ist nicht theoretisch zu erdenken und zu ergrübeln: sie erschließt sich allein der Kraft und der Entschlossenheit des wirklichen Existierens.

Diese innere Beziehung von Philosophie und Leben, Idee und Existenz, ist der Ursprung und das Wesen der Philosophie und Wissenschaft. Sie bedeutet nicht eine nachträgliche „Anwendung" theoretischer Ergebnisse auf das Leben. Denn theoretische Prinzipien sind selbst abgeleitete Modi existenzieller Probleme. Das wird deutlich, wenn wir uns das existenzielle Wesen des Urprinzips aller Philosophie und Wissenschaft — die Idee der Ganzheit vergegenwärtigen.

Das Phänomen der Philosophie, die geschichtliche Tatsache, daß es in dem geschilderten Sinn Philosophie gibt, ist an das Griechentum gebunden, das in ihr seine ursprünglichste — vielleicht müssen wir sagen, durch eine mehr als tausendjährige Vorgeschichte geformte und befestigte — nordische Daseinshaltung zum Ausdruck bringt. Die griechische Philosophie steht nicht neben der griechischen Religion, der Tragödie — so daß es für die Griechen nicht eine doppelte oder dreifache Wahrheit gäbe. Sondern es ist ein und dieselbe Daseinshaltung, die in jenen großen Manifestationen des griechischen Lebens zum Ausdruck kommt. Weil es sich hierin um eine ursprüngliche, totale Daseinshaltung handelt, ist es unmöglich, sie aus

Einzelzügen, die etwa den Lebensäußerungen der orientalischen Völker entlehnt werden, künstlich zusammenzusetzen.

Wie können wir nun diese Daseinshaltung, die in allen großen Gestaltungen des griechischen Lebens zum Ausdruck kommt, mit Rücksicht auf die Philosophie näher bezeichnen und bestimmen? Was bedeutet die Idee der Ganzheit als Daseinshaltung?

Sie bedeutet, daß das menschliche Dasein inmitten des Seins sich frei macht von allen partikularen Bindungen an das Sein. Das heißt: daß das menschliche Dasein sich davon frei macht, dieses oder jenes Moment als das Wesen seiner selbst oder des Seins zu bestimmen, dieses Moment, weil es seinem Nutzen oder seinen Hoffnungen, jenes, weil es seinen metaphysischen Bedürfnissen oder religiösen Ansichten entspricht. Die griechische Philosophie ist gerade die Abwendung von jeder Normierung des menschlichen Daseins und des Seins von einem besonderen, partikularen Seinsbestand oder Wertbestand her — sei es nun, daß in ihnen die Betonung dieser Seite des Daseins in der Welt, die Verneinung jener oder sogar die Negation des Daseins in der Welt zu Gunsten einer transzendenten Ordnung gefordert wird. Darum sind dem Griechentum die Begriffe etwa der „Innerlichkeit" oder der „Äußerlichkeit" in einem letzten Sinne notwendig fremd — sie wären beide in gleichem Maße exzentrische Begriffe. Vielmehr sieht das Griechentum das Dasein in seiner Verbundenheit mit dem Sein, das heißt das Sein schlechthin als Einheit und ganzheitliche Ordnung: in der alle Bezüge aus der umfassenden Ganzheit heraus bejaht und gerechtfertigt werden, in der sie zwar nicht dem Sein und dem Wert nach gleich sind, kraft der sie aber in einer kosmischen Rangordnung stehen. Diese innere Einheit und Ganzheit des Seins ist daher der Ausdruck seiner Wesens- und Wertgesetzlichkeit zugleich. Das Sein in seiner Einheit und Ganzheit ist durch sich selbst in seinem Wesen und Werte gerechtfertigt. Für diese innere Einheit und Ganzheit prägt Aristoteles, auch hierin die Entwicklung der griechischen Philosophie formelhaft zusammenfassend, den Ausdruck des „Seins als Sein" (ὂν ᾗ ὄν) — worin seine ganze Metaphysik zusammengefaßt ist.

Vor das Sein als Sein, damit vor das menschliche Dasein, ist daher nach griechischer Auffassung nicht das aus dem Nichts erschaffene Schöpfungswort — über das menschliche Dasein und seine Geschichte ist nicht der

Spruch eines zürnenden und eifrigen Gottes, auch nicht das Gesetz der Liebe gestellt: sondern über das Sein als Sein ist das Gesetz und die Idee der kosmischen Ordnung verhängt, die durch sich selbst gerechtfertigte ewige Ganzheit des Seins, in deren Bejahung und Vollzug das Dasein sich erhält und bewahrt, in deren Mißachtung es zugrunde geht und verfällt.

Die Idee der Ganzheit bedeutet also die Daseinshaltung, in der das menschliche Dasein zu dem frei zu werden sucht, als was es sich aus dem Ganzen der Seins- und Lebensordnung heraus erfährt. Dadurch wird es frei zu seinem Schicksal: weil sein Existieren einzig und allein in dem Vollzug oder in dem Nichtvollzug der ewigen Seins- und Existenzordnung besteht. Amor fati: das ist die Formel Nietzsches hierfür.

Diese Daseinshaltung, die in sich selbst die allwaltende Ordnung zu vollziehen sucht, ist eben damit — primär — kein theoretisches Problem. Sie ist der Ausdruck einer ungeheuren Kraft und Gefaßtheit des Lebens, zu der nur wenige Völker in ihren großen Repräsentanten fähig gewesen sind und fähig sind. Das Dasein als Ausdruck des Seins wird aus der Idee der Ganzheit verstanden: das heißt, es wird ebenso auf die Hervorhebung dieser oder jener Momente, weil sie Nutzen oder Trost oder Hoffnung gewähren, wie auf jegliches transzendente Eingreifen verzichtet. Das Göttliche (τὸ θεῖον) wird in der Konzeption der ewigen Ordnung des Ganzen gesucht und erlebt, die der Mensch im Existieren und zumal im geschichtlichen Existieren zu vollziehen hat — nicht um eines Lohnes willen, sondern weil dies das Urwesen des Seins und des Lebens ist. Diese Ganzheit des Seins und des Lebens bedeutet aber noch mehr: sie umfaßt die ganze Wirklichkeit — sie umfaßt zuletzt, wie wir schon wissen, die beiden Grundmöglichkeiten des Seins wie des Chaos. Im Angesicht beider Grundmöglichkeiten, in der letzten heroisch-tragischen Bejahung dieses Grundcharakters der Wirklichkeit: erfüllt sich das nordisch bestimmte Dasein. Indem es in jedem Sinne die Ganzheit der erfahrenen Wirklichkeit ohne Abzug, ohne idealisierende Deutung bejaht und heiligt: macht es das heroisch-tragische Existieren zum Wesen des Existierens. Im Existieren, in der Tapferkeit des Existierens wird das menschliche Dasein, besonders als politische und geschichtliche Gemeinschaft, zum eigentlichen Schicksal frei, und das heißt zur wahren Wirklichkeit frei, die niemals theoretisch erdacht, sondern erfahren wird.

Die Idee der Ganzheit ist der Ausdruck einer ursprünglichsten Daseinshaltung: so kann sie in abgeleiteter Weise zum theoretischen

Problem werden. Dies ist die letzte und einzige Begründung dafür: daß die Philosophie und Wissenschaft, selbst in ihren letzten theoretischen Formen, aus einer ursprünglichen Daseins- und Werthaltung geschichtlich und wesensmäßig hervorgehen. Denn an der Schwelle der Philosophie und Wissenschaft steht die Idee der Ganzheit und Totalität.

IV.

Das Heldische als Urwesen des Geistes

Die im Urprinzip der Ganzheit begründete Idee des Seins — der Metaphysik — steht jenseits aller modernen Schlagworte wie Optimismus, Pessimismus, Intellektualismus, Ästhetizismus. Sie wurzelt in den Urfragen, in der Bändigung der Urgewalten des Existierens . . .

Der Idee des Seins als Kosmos steht in gleicher Ursprünglichkeit gegenüber die Idee des Chaos, des Unterganges, des Verfalls, der „décadence" (Nietzsche). Es ist dem Menschen gleich ursprünglich, in der Wahrheit und in der Unwahrheit, im Wissen wie im Nichtwissen zu existieren. Aber nur im Existieren selbst, in der Entschlossenheit des Existierens gelangt er zum Wissen um die Ordnungen des Seins, sie bejahend und erfüllend — oder, das ist die andere Grundmöglichkeit — sie verletzend und untergehend.

Das menschliche Dasein ist inmitten des Seins beiden Grundmöglichkeiten anheimgegeben und weiß darum, daß es vor beiden Grundmöglichkeiten steht. Aber desto entschlossener will und bejaht es in Tapferkeit, Kampf und Opfer die Eigentlichkeit und Wahrheit des Lebens: darum ist die Grundverfassung des Lebens das heroische, heroisch-tragische Existieren. Das heroische Leben steht dieser Idee der Metaphysik, Philosophie und Wissenschaft nicht fremd gegenüber: sondern das Heldische ist das Urwesen des Geistes, der Philosophie als der Form des Lebens.

V.

Von der deutschen Berufung

Der Form „des" Lebens? „Des" menschlichen Daseins? Die geschichtliche Erfahrung sagt uns eindeutig, daß jene Idee der Metaphysik und der Philosophie kein freischwebendes Gebilde, „allgemein" „dem" Menschen zugänglich und erfaßbar, sondern Ausdruck und Wesen jener Lebensform ist, zu der Schicksal und Geschichte die höchsten Repräsentanten des

nordiſchen Menſchentums emporgehoben haben. Hiermit wird nun nicht die Idee der Metaphyſik und Philoſophie aus einer biologiſchen Anlage als ſolcher abgeleitet. Denn wenn nur die Anlage als ſolche, und nicht zugleich die Werthaltung, die ſie verwirklicht, entſcheidend wäre: ſtünden viele Ideen der Metaphyſik und Philoſophie, als Ausdruck biologiſcher Anlagen als ſolcher, gleichberechtigt nebeneinander.

Aber es gibt nur eine Idee der Metaphyſik und Philoſophie. Weit davon entfernt, in ihren geſchichtlichen und Weſensurſprüngen ſchlechthin „international" zu ſein, iſt ſie in Wahrheit an einige wenige Namen des nordiſch beſtimmten Geſchichtsraums gebunden. Metaphyſik und Philoſophie werden alſo weder dadurch gerechtfertigt, daß ſie eine „allgemeine" und „theoretiſche" Wahrheit darſtellen, noch dadurch, daß ſie der tatſächliche Ausdruck eines ſpezifiſchen Menſchentums ſind. Ihre Rechtfertigung beruht allein darauf, daß ein ſpezifiſches, das nordiſch beſtimmte Menſchentum zu der heroiſchen Aufgabe emporgeriſſen wird: die Wahrheit des Seins als Sein als Form und Inhalt ſeines Daſeins zu entdecken und zu vollziehen. Darum hat ſolches Menſchentum eine Sendung, darum iſt es berufen, darum iſt die Idee des Reichs das Herz der Geſchichte ...

Wir wiſſen um dieſe Berufung, um ihr Heil. Wir wiſſen aber ebenſo um das Unheil, das aus dem Verfehlen dieſer Berufung folgt ... Den wahren Sinn unſerer tiefſten Aufgaben immer offen und frei zu halten: das iſt der höchſte und ſchwerſte Beruf der Philoſophie und Wiſſenſchaft.

B. Zur Idee der Wiſſenſchaft

VI.

Das Ganze und das Einzelne

Wir haben uns vergegenwärtigt, daß die Idee der Ganzheit die urſprünglichſte und radikalſte aller Werthaltungen darſtellt, kraft welcher das von ihr gepackte Volk in ſeinen höchſten Repräſentanten die Wahrheit des Seins als Sein zum Prinzip ſeines Exiſtierens macht. In dieſer Idee der Ganzheit wird das Einzelne als Einzelnes „tranſzendiert", damit es in einer neuen Sicht und Schau aus der Idee ſeiner ganzheitlichen Ordnung erfaßt und geformt werde. Wir gewahren dieſes Prinzip zuerſt im Griechentum, in der griechiſchen Religion, Tragödie, Philoſophie. So iſt bei Platon die Idee vom Einzelnen getrennt (Chorismos), damit ſie das Ganze, eben die Idee (εἶδος, ἰδέα) bedeuten könne, woraus das

Einzelne in seinem Wesen und in seiner Ordnung begriffen und gestaltet werden kann, so daß in diesem Sinne wiederum das Ganze, die Idee mit dem Einzelnen verknüpft ist (Methexis). Das Ganze ist die Ordnungsform alles Einzelnen. Und blicken wir auf die deutsche Philosophie, so ist jenes Überschreiten, „Transzendieren" des Einzelnen — nicht um es preiszugeben, sondern um es aus der Idee des Ganzen zu bestimmen — der alleinige und schlechthin verbindliche Sinn des „Transzendentalen", jenes Prinzips also, durch das Kant in der „kopernikanischen Wendung" den genauen Sinn seiner Philosophie zum Ausdruck bringt.

VII.

Die „kopernikanische Wendung"

Kant erläutert die „Revolution der Denkart", die seine Philosophie herbeiführen soll, am Paradigma der „kopernikanischen Wendung". Wir wollen versuchen, den Sinn dieses Wortes geschichtlich und wesensmäßig zu klären.

Der Ursprung der kritischen Philosophie ist gelegen in der Dissertation von 1770: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In ihr geht es um die Aneignung und schöpferische Erneuerung der Grundprinzipien des griechischen Philosophierens: der Form als der Idee, des Logos, und des Seins.

Kraft dieser Prinzipien wird der Sinn der „kopernikanischen Wendung" offenbar.

In der gesamten griechischen Philosophie, von ihren Anfängen bis zu Platon und Aristoteles, besteht der Sinn der Idee, des Logos, darin: das Sein in seinem Wesen, das ist als Ganzes und als Ganzheit offenbar zu machen. Die Idee ist die Schau, in der das Wesen, das Ganze des Seins sichtbar wird, in der es offenbar, „unverborgen" (ἀληθές) ist. Dies in der Idee, dem Logos, in der Ganzheit offenbar und unverborgen sein: ist der Ursprung und das Wesen des griechischen Wahrheitsbegriffes (ἀλήθεια) — ja der philosophische Begriff der Wahrheit schlechthin.

Weil im Logos das Ganze des Seins freigelegt ist, erschließt sich in ihm die Wahrheit des Seins. In diesem Sinne heißt es im platonischen Dialog Phaidon: zum Logos — genauer εἰς τοὺς λόγους — müssen wir unsere Zuflucht nehmen, wenn wir die Wahrheit des Seienden — τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν — schauen wollen.

Platon erläutert die im Logos begründete Idee der Wahrheit am Beispiel der Astronomie. Nicht im Anblick der Gestirne, der bunten dädalischen Zeichnungen des Himmelsgewölbes, erfassen wir das wahre Wesen der Bewegungen der Gestirne. Wir müssen vielmehr vom Anblick der scheinbaren, ungeordneten Bewegungen der Himmelskörper vordringen zu ihren wahren, geordneten Bewegungen, die wir im Logos erfassen (Politeia 529). Und ebenso heißt es an späterer Stelle, daß zu unterscheiden ist zwischen den scheinbaren Bewegungen, die sich dem empirischen Anblick der Gestirne darstellen, und den wahren Bewegungen, die sich dem Logos, der Idee erschließen (Nomoi 822).

Kraft dieser Unterscheidung der dem Gesicht gegebenen scheinbaren Bewegungen und der dem Logos sich enthüllenden wahren Bewegungen der Gestirne: erblüht die Astronomie zu reichem Leben, und in der Einbeziehung und Verwertung der pythagoreischen, wie babylonischen und ägyptischen Kenntnisse erwächst, vorbereitet durch Eudoxos und Herakleides, das heliozentrische System des Aristarch von Samos.

Platon erklärt im Dialog Phaidon: wir müssen den Logos „zu Grunde legen", als ὑπόθεσις setzen, der der haltbarste ist. Wie ist der haltbarste Logos, die haltbarste ὑπόθεσις zu bestimmen? Worin besteht ihre Wahrheit?

Die Idee der „Grundlegung" wird von Platon am Beispiel der Astronomie dahin bestimmt: es sind solche ὑποθέσεις zu machen, auf Grund deren die „Erscheinungen" „gerettet" werden. Diese Idee gelangt zu weltgeschichtlicher Bedeutung.

Sie gewinnt ihren ersten Ausdruck im Simplicius-Kommentar zur aristotelischen Himmelskunde. Die Stelle sei in Übersetzung angeführt: „Als erster der Hellenen soll . . . Eudoxos von Knidos . . . sich mit den Grundlegungen (ὑποθέσεων) Platons befaßt haben, der . . . dies zum Problem gemacht hat . . .: bei welcher Grundlegung von gleichförmigen und geordneten Bewegungen das, was in bezug auf die Planeten Erscheinung ist, gerettet würde." An gleicher Stelle wird die Aufgabe der Grundlegung dahin formuliert: „Durch welche Grundlegung von gleichmäßigen und geordneten und kyklischen Bewegungen das Erscheinende in bezug auf die Bewegungen der sogenannten Planeten gerettet werden könnte" (διασωθῆναι τὰ . . . φαινόμενα, Simplicii in Aristotelis De Caelo commentaria, Heiberg, 488, 18—24).

Die Erscheinungen, die sichtbaren Bewegungen „retten": das bedeutet, sie kraft der Grundlegung gesetzmäßiger Ordnungen, kraft des Logos, in ihrer Wahrheit erfassen.

Die Idee der Grundlegung im Sinne Platons wird der abendländischen Tradition übergeben, bis sie im heliozentrischen System des Kopernikus ihre Auferstehung feiert.

Worin besteht der philosophische Sinn der kopernikanischen Grundlegung, um dessentwillen Kant sie zum Paradigma seiner Philosophie erhebt?

Dem kopernikanischen System gegenüber steht das ptolemäische. In letzterem werden die Bewegungen der Gestirne, insbesondere der Planeten, auf die Erde als das Zentrum des Systems bezogen. Das bedeutet, daß das System, das Ganze, uneigentlich und in perspektivischer Verzerrung erfaßt wird. Es wird nicht von seinem Mittelpunkt aus bestimmt: sondern ein peripherischer Teil wird zur Norm des Ganzen gemacht. Es wird nicht als Ganzes, sondern nach der Norm spezifischer Teilgesichtspunkte begriffen. Kopernikus begreift das Planetensystem als echtes System und als echte Ganzheit. Er macht die Grundlegung, er setzt den Logos: kraft deren das Ganze sich enthüllt, kraft deren also nicht ein einzelnes Moment — wie die Erde — sondern das Ganze zur Norm erhoben wird. Das ist der tiefste Sinn der Grundlegung des Logos: daß aus der Idee des Ganzen die scheinbar ungeordneten Bewegungen sich in Wahrheit als gesetzmäßig geordnete Bewegungen erklären.

Dieser Sinn der kopernikanischen Grundlegung wird nun von Kant zu seiner sublimsten Höhe gesteigert.

Bei Kant geht es nicht mehr um das System der Planeten, des Himmels, um die Ganzheit eines einzelnen Seinsbestandes: sondern es geht um die Ganzheit des Seins der Natur selbst. Kant sucht das Zentrum zu ermitteln, um das die Natur selbst, als Ganzheit, geheimnisvoll wie um ihre eigene Achse schwingt.

Durch die „empirische", das ist an die einzelnen sichtbaren oder überhaupt sinnlich gegebenen Gegenstände gebundene Erkenntnis kann das Sein nicht begriffen werden. Die empirische Erkenntnis verbleibt im Einzelnen und Fragmentarischen. Das Sein erschließt sich nur der „reinen", das ist der im Logos, in der Idee der Ganzheit fundierten Erkenntnis. In der „reinen", im Prinzip der Ganzheit begründeten Erkenntnis aber geht das Einzelne und empirisch Gegebene nicht nur nicht verloren: sondern in ihr wird es „gerettet"

und gesetzmäßig gebunden. Das Ganze wird als das Richtmaß begriffen, nach dem alles Einzelne sich richtet.

Hiermit haben wir die Voraussetzungen gewonnen, aus denen heraus wir den ständig mißverstandenen Satz Kants, in dem er den Sinn der „kopernikanischen Wendung" zusammenfaßt, verstehen: daß „die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten". In einer spezifischen Aneignung und Erneuerung des Platonismus begründet Kant die Idee der Erkenntnis im Prinzip der Ganzheit, das ist in der Einheit von „Denken" und „Anschauung", die wesensmäßig ein Ganzes (totum) ist. Somit werden die Gegenstände gemäß dem Richtmaß des sie bindenden Ganzen erfaßt, wenn sie sich nach der Erkenntnis richten.

Die im Prinzip der Ganzheit begründete Erkenntnis enthüllt das Sein, läßt es in seinem Wesen offenbar und verborgen sein — das ist, so fassen wir zusammen, die griechische wie — wenigstens dem Ansatze nach — die kantische Idee der Wahrheit.

Wir haben in früheren Analysen entwickelt: wie das vorkopernikanische System des Himmels zugleich der Ausdruck der mittelalterlichen, christlich-dogmatisch bestimmten existenziellen Haltung ist — wie mit der Tat des Kopernikus nicht allein eine astronomische Theorie, sondern zugleich jene existenzielle Haltung selbst in Frage gestellt wird — wie die moderne Zeit in der Entwicklung der neuen Prinzipien geradezu in der Zerstörung des existenziellen Problems gipfelt. „Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X" (Nietzsche).

Kants Philosophie ringt darum, diesen modernen Begriff des Wissens „aufzuheben", um für die existenziellen Probleme neuen Raum zu gewinnen. Darum begreift er die Erkenntnis, selbst noch in ihrer abstraktesten Form, als Modus der durch die Idee des Ganzen bestimmten Existenz, die eben darum den Dingen vorgeordnet ist, nach der diese sich „richten". Freilich ist Kants Philosophie noch zu tief der christlichen Umwandlung und Umwertung griechischer Prinzipien verhaftet: als daß sie den höchsten Sinn der „kopernikanischen Wendung", die „Umwendung" zur Totalität des Seins und Lebens als dem Gesetz des griechischen geschichtlichen Daseins in der Polis — und in neuer Tiefe als dem Gesetz des germanisch-deutschen geschichtlichen Existierens in der Wirklichkeit des Reichs, zum Ausdruck bringen könnte. Das Ringen um diese Fragen bleibt unentschieden. Wir fühlen, wohin die Waagschale sich neigen will. Eben deshalb versuchen wir, in dem

Wegräumen aller fremden Verdeckungen und Überlagerungen: die griechische wie die germanisch-deutsche Urschicht des kantischen Philosophierens freizulegen.

VIII.

Der metaphysische Ursprung der Logik

In der Idee des Ganzen, in der das Sein in seiner Wahrheit offenbar wird, in der es nicht in dem Medium fremder Mächte und Gewalten, sondern als Sein (ὂν ᾗ ὄν, Aristoteles) erscheint, wurzelt die Metaphysik. Dieses Freilegen des Ganzen geschieht im Existieren. Darum ist Metaphysik keine theoretische Angelegenheit: sie ist nicht, sie geschieht. Sie geschieht in dem Maße, wie der Mensch in immer wiederholtem Einsatz seiner selbst, umschattet vom Chaos und vom Nichtwissen, die Ordnungen des Seins zu leben und zu vollziehen vermag. Das aber heißt: sie ist nicht ein fertiges System, sondern die „gesuchte Wissenschaft" (Aristoteles). Die von Sokrates ausgehende platonisch-aristotelische Metaphysik ist die Idee, die Ordnung, die sich aus dem tragischen Geschehen der griechischen Geschichte heraushebt, nicht anders wie bei Aischylos — die letzte, die höchste Ordnung, zu der allerdings das schwach gewordene und entartete griechische Volkstum sich nicht mehr emporzuringen vermag. Der Hellenismus, der „Verfall", der Untergang beginnt.

Aus eben dieser Metaphysik als Ausdruck einer ursprünglichsten Werthaltung, deren Kennzeichen das Ganze (καθόλου), die Idee, die Form ist, wird bereits bei Platon, mit voller Deutlichkeit bei Aristoteles, die „formale Logik" möglich. Die „formale Logik" ist nichts Selbständiges. Sie ist ein abgeleiteter Modus der Metaphysik. Darum konnte sie geschichtlich auch nur in dem Volke entstehen, das die Metaphysik erobert und zu seiner Existenzform gemacht hat. Denn auch der „formalen Logik" liegt die Idee der Ganzheit zu Grunde. Das wird besonders deutlich im Kernstück der aristotelischen Logik: im Syllogismos. Der „Mittelbegriff" ist das Prinzip des Ganzen, in dem die beiden anderen, als solche „vereinzelten" Begriffe, vereinigt, das heißt, eben damit unter sich verknüpft werden (vgl. Aristoteles' Analytika, 1,1). Die „formale Logik" entartet, wenn ihr metaphysischer Ursprung verdeckt und vergessen wird — alle Wissenschaft, deren metaphysischer Quell nicht mehr fließt, wird abstrakt, wesenlos, zerstörerisch ... Die „formale Logik", insbesondere der Syllogismos als ihr zentralster Ausdruck,

losgelöst vom metaphysischen Ursprung, ist bereits „Spezialwissenschaft". Diese Loslösung vom Ursprung ist schlechthin das Wesen und die Definition der Spezialwissenschaft. Wenn Kant erklärt, zu den „Quellen" des Wissens vordringen zu wollen, so wird diese Absicht paradigmatisch etwa darin sichtbar, daß die „formale Logik", insbesondere der Syllogismos, wiederum aus dem metaphysischen Ursprung verstanden wird. So ist die „transzendentale Deduktion der Kategorien" ein echter Syllogismos, der dadurch nicht an Wert einbüßt, daß die gesamte bisherige Kantliteratur ihn nicht entdeckt hat . . . Die „Anschauung" (Raum und Zeit) ist nämlich der Mittelbegriff, das Medium als das Ganze (totum), das alle Erscheinungen umfaßt, und dessen axiomatische Form die Kategorien sind. Darum sind notwendig die Kategorien die Formen der Erscheinungen . . . „Synthetische Urteile a priori" sind deshalb möglich, weil die Identität des Ganzen jeden Teil bestimmt, so daß die Teile gemäß der identischen Norm des Ganzen verknüpft werden können. Vor diesen elementaren — eben deshalb nicht leicht zugänglichen — Grundeinsichten wird das ganze moderne „kritische" Gerede über die „synthetischen Urteile" mit einem Schlage nichtig.

IX.

Der metaphysische Ursprung des geschichtlichen Denkens

Wenn wir versuchen, aus jener ursprünglich metaphysischen Idee der Ganzheit als der radikalsten Werthaltung auch das Wesen des geschichtlichen Denkens zu verstehen: so wollen wir damit nicht die Einzelprobleme des geschichtlichen Denkens darstellen. Wir versuchen einzig und allein die Werthaltung zu umschreiben, kraft der das geschichtliche Denken möglich wird.

Das geschichtliche Denken ist die Form, in der ein Volk aus seiner Gegenwart heraus, rückblickend auf seine Vergangenheit und vorblickend auf seine Zukunft, sich des Wesens und der Werte seines Daseins bemächtigt. Freilich, hiermit ist bereits das geschichtliche Denken der nordisch bestimmten Völker bezeichnet, das heißt der Völker, die kraft Erbe und Schicksal den Mut und die Kühnheit aufbringen, wenigstens der Absicht und dem wenn auch vielfach unbewußten Wollen nach die Ganzheit und die Wahrheit des Seins als Sein zum Gesetz ihres Existierens zu machen. Diese im Laufe der Geschichte immer wieder verdeckte Werthaltung und Denkhaltung ist grundverschieden von der orientalisch bestimmter Völker,

nach welchen etwa das ständige Eingreifen eines zürnenden, eifrigen, liebenden Gottes die Geschichte bestimmt. Auch hier steht uns das Griechentum, etwa Thukydides, als geschichtlicher Denker unendlich viel näher — auch wenn es noch immer als selbstverständlich zu gelten scheint, daß wir dem Orient die Idee der Geschichte verdanken.

Wir verstehen das wahre geschichtliche Denken aus der existenziellen Grundsituation, die wir früher zu schildern versuchten. Das geschichtliche Leben ist hineingebannt in den allgewaltigen Strom der Zeit, mit seinem ständigen Werden und Vergehen. Es steht in jedem Augenblick vor den Grundmöglichkeiten der Erhebung und des Verfalls, unaufhörlich ist es von der Übergewalt innerer und äußerer Schicksale bedroht. Es ist die erste Aufgabe des geschichtlichen Denkens, dieses Bewußtsein vom Wesen des geschichtlichen Lebens wachzuhalten, diesen tragischen Untergrund des Lebens immer wieder sichtbar zu machen, um von hier aus alle Kräfte der Bejahung, des Einsatzes und der Tapferkeit zur höchsten Anspannung aufzurufen. Darum ist das geschichtliche Denken nicht — wie die moderne Wissenschaft glaubt — eine theoretische, sondern von vornherein eine aktive, heroische Werthaltung. Es ringt darum, über den Wechsel, den Untergang, den Tod der Individuen, Geschlechter und Generationen, über alle Schicksale und Krisen, über alles Einzelne und Vereinzelte hinaus: die ganzheitlichen und wahren Ordnungen und Werte zu gewinnen und zu halten, die den Bestand des Ganzen durch die Zeiten hindurch ermöglichen und verbürgen. Dieser Aufblick zum Ganzen, zur totalen Ordnung ist die „kopernikanische Wendung" des geschichtlichen Denkens.

Weil das moderne geschichtliche Denken sich in zunehmendem Maße von dem geschichtlichen Leben loslöste, weil es durch die Vielfalt und Willkür der Standpunkte die Einheit und Geschlossenheit besonders unseres germanisch-deutschen Lebensstiles, das heißt die Idee der Ganzheit gefährdete und auflöste: darum konnte das moderne geschichtliche Denken die Katastrophe nicht bannen, die es selbst mit heraufgeführt hatte. Die Vertreter des typisch modernen Denkens, die damit dem Grundgehalt der liberalen Geschichtsepoche Ausdruck geben, versuchen sogar, die Vielfalt der — zudem noch sich gegenseitig negierenden — Standpunkte aus dem Wesen des „Geistes" und seiner „Dialektik" abzuleiten und zu rechtfertigen. In dieser verzweiflungsvollen Berufung — zwar nicht auf die hegelsche Metaphysik, sondern auf gewisse substanzlos und formal gewordene Begriffe Hegels — verrät sich die ganze Ohnmacht und Schwäche des

modernen geschichtlichen Denkens, das eben nicht aus der ursprünglichen Idee des Geistes als der Form des Existierens stammt, sondern ständig das Wesen des Existierens auflöst und zerstört... Die moderne Idee des „Geistes" muß allerdings als der „Widersacher des Lebens" erscheinen —, eben damit aber ist sie nur die Verfallsform des Geistes. Wir müssen auf unendlich viel tiefere Dimensionen des Denkens und Existierens zurückgehen, um die ursprüngliche Einheit von Geist und Leben, von Idee und Existenz zu verstehen. Diese Einheit kann nur insoweit gedacht werden, als sie im Existieren selbst erfahren wird. In diesem Sinne — so suchen wir die kantischen Absichten zu Ende zu führen — ist alle Philosophie und Wissenschaft in der „Erfahrung" gegründet. Aber weil sie eben deshalb nur den höchsten Menschen zugänglich sein kann, ist die Philosophie und die Wissenschaft durch und durch aristokratisch. Die Philosophie und die Wissenschaft haben hinsichtlich der Geschichte die Aufgabe, durch ihre ständigen Verdeckungen und Brechungen hindurch die Idee der Ganzheit und Totalität, aus der allein wahres geschichtliches Leben möglich ist, darzustellen, lebendig zu erhalten, und dem dunklen Untergrunde alles geschichtlichen Lebens, dem Verfall, dem Chaos und dem Tode entgegenzusetzen. Sie haben auf dem Grunde des Existierens selbst zur Tapferkeit und zum Heroismus des Existierens aufzurufen. Wahrlich, die modernen „Akademien" haben vergessen, daß die platonische Akademie dem Heros Akademos geweiht war...

X.

Der metaphysische Ursprung der Mathematik

Aus der Idee der Ganzheit, die nur als metaphysische Haltung und Werthaltung ursprünglich möglich ist: entspringt auch die Mathematik. So ist die Idee des Raumes in der Geometrie wesenhaft Ganzheit. Die Axiome sind die Formulierungen des Wesens dieser Ganzheit. Sie bestimmen also den Inbegriff der räumlichen Momente, die grundsätzlichen Möglichkeiten ihrer Verknüpfung und Differenzierung.

Freilich, hinsichtlich der Mathematik und der Naturwissenschaft wird dem modernen Bewußtsein die notwendige Reorganisation der Wissenschaft am wenigsten faßlich erscheinen. Und doch: hätten wir eine wirkliche Geschichte der Mathematik, so würden wir um die ursprünglich existenzielle Begründung und Bedeutung der Mathematik wissen. Es sei

an den platonischen Dialog Menon erinnert, in dem die wunderbare und staunenswerte Fähigkeit des Menschen zur Mathematik zu Schlüssen über das Wesen des Menschen (der Seele) führt. Es sei ferner hingewiesen auf die große Bedeutung, die der Mathematik für die Erziehung innerhalb der Ordnung der Politeia zukommt: sie enthält den griechischen Fundamentalwert des Maßes, nicht im Sinne eines abgelösten quantitativen Prinzips, sondern als Form und Ordnung des Existierens . . . Analoge Zusammenhänge sind es, aus denen Kant die Begründung der Mathematik zu vollziehen sucht. In kaum jemals verstandener Eindringlichkeit stellt Kant dar, wie die Evidenz und die Triftigkeit der Axiome der Mathematik einzig und allein existenziell, das ist durch eine Grundkategorie des menschlichen Existierens, zwar nicht des gesamten, aber eines spezifischen Modus des menschlichen Existierens, nämlich die Subjektivität, begründet ist. So ist der Raum, als das Problem der Geometrie, ursprünglich „reine Anschauung", das heißt er ist im Unterschied zum „diskursiven" zerstückten Begriff die Ganzheit, in der allein uns Dinge begegnen. Der Raum also ist nicht eine für sich bestehende Form, sondern eine spezifische, aber ganzheitliche Form unseres Existierens inmitten der Dinge. Das ist der alleinige Sinn der „Subjektivität" des Raumes. Nur weil der Raum diese ganzheitliche Form ist, können seine Momente jener Norm der Ganzheit, das ist den Axiomen gemäß, verknüpft und differenziert — und weiterhin die Dinge vermittels mathematischer Prinzipien bestimmt werden.

Wir sehen also, daß die Wissenschaft, selbst in ihrer anscheinend lebensfernsten Form, ursprünglich und wesensmäßig als Existenzphänomen zu konstituieren ist. Sie ist den Wesensbezügen der Existenz unterworfen — nicht umgekehrt, wie die richtungslos gewordene Wissenschaft und die sie fundierende substanzlose Metaphysik ein ganzes Zeitalter hindurch behauptet hat und behauptet. Durch das echte Verstehen der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft aus den Bezügen des Existierens erfolgt ihre Reorganisation. Diese besteht zunächst weniger in der Veränderung ihrer immanenten Methoden, wenngleich nicht abzusehen ist, welche fundamentalen Veränderungen in dieser Hinsicht im Laufe der Zeit durch die neue metaphysische Haltung notwendig werden können — ist doch heute schon in der modernen Physik selbst das Wort von der „soziologischen" Bedingtheit dieser Wissenschaft gefallen. Wir beginnen mit einer weit radikaleren Zerstörung der vermeintlichen Selbständigkeit der Wissenschaften, zumal

der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft. Wir versuchen, sie tiefer und ursprünglicher zu verstehen und zu begründen, nicht „soziologisch", sondern aus den Gesamtbezügen unseres Existierens, zuletzt aus der metaphysischen Werthaltung, die in der Idee des Seins als Sein zum Ausdruck kommt.

C. Die Aufgaben der deutschen Universität

XI.

Die Erneuerung der Philosophie und Wissenschaft

Die Gesamtbezüge des menschlichen Existierens inmitten des Seins, zusammengefaßt in der Metaphysik des Seins als Sein, gliedern sich in verschiedene, nur methodisch zu sondernde Schichten. Eine elementare Schicht stellen Mathematik und mathematische Naturwissenschaft dar: sie enthalten jenes Minimum an Existenzialität, das notwendig und hinreichend ist, damit Dinge als Dinge begegnen und erfaßt werden können. Wir haben gesehen, daß diese elementarste Schicht eine methodische Besonderung innerhalb eines ursprünglicheren Ganzen darstellt. Erst wenn wir diese Zusammenhänge in Evidenz erfassen, wird uns deutlich, wie verfehlt die Absicht der modernen Philosophie ist, die die entfesselte Dynamik der mathematisch-naturwissenschaftlich geformten Wissenschaftsideologie durch „moralische" Vorschriften bändigen will . . . Es handelt sich hier in Wahrheit nicht um ein abstraktes „Sollen". Es geht um das geschichtliche Schicksal der Existenz, die mit der inneren Notwendigkeit, die wir aus der griechischen Tragödie kennen, dem Untergange entgegeneilt, indem sie die selbst entworfenen unwahren Existenzbahnen durchschreitet.

So aber verstehen wir, daß die radikale Erneuerung der Idee der Wissenschaft einzig und allein aus der wirklichen Wiedergewinnung der umschriebenen existenziellen Werthaltung erfolgen kann. Wir müssen dessen wieder inne werden — um es an einem Beispiel zu erläutern — daß einzig und allein aus der nämlichen Werthaltung, die Homer, die griechische Tragödie und die griechische Philosophie und Metaphysik ermöglichte, die Wissenschaft, auch die Mathematik, entspringen konnte. Darum ist es von vornherein verfehlt, wenn die moderne in der Erkenntnistheorie gegründete Philosophie die Idee der Wissenschaft in dem „System" der gegebenen Wissenschaften zu gewinnen sucht. Diese Wissenschaften sind

hoffnungslos spezialisiert, an den verschiedensten Motiven orientiert, auf disparate Gesichtspunkte ausgerichtet: so daß die Philosophie der Erkenntnistheorie in der Tat nichts anderes versuchen kann, als nur die logisch-formalen Voraussetzungen der Wissenschaften zu analysieren. Diese logisch-formale Einheit ist nur scheinbar indifferent gegen die Einheit und Ganzheit der Seinsordnung und gegen das innerhalb dieser Seinsordnung sich vollziehende Existieren. Dadurch, daß diese Philosophie, Kant mißverstehend, das „Faktum" der Wissenschaft bestätigt, indem sie deren logisch-formalen „Rechtsgründe" aufsucht, sanktioniert sie vielmehr die Auflösung jener Einheit und Ganzheit. Die Kennzeichen der modernen Wissenschaftssituation sind: „Theorie" (im modernen, nicht im griechischen Sinne), „Objektivität" (das ist die Normierung alles Seins nach ursprünglich dinglichen Kategorien, durch die insbesondere die Wahrheit des menschlichen Daseins aufgelöst wird), „Spezialforschung" (die die Quellen des Wissens, das heißt ihre Einheit mit dem Leben verloren hat — weshalb eine Universitätserneuerung nicht dadurch erfolgen kann, daß die bestehenden Spezialdisziplinen um einige neue vermehrt werden). Das aber heißt: die moderne erkenntnistheoretische oder logisch-formale „Rechtfertigung" des „Faktums" der Wissenschaften bestätigt die ständige Zerstörung der Idee des Seins als Sein, der Seinsordnung — der metaphysischen Wurzel unseres germanisch-deutschen Daseins...

Darum ist ein radikal neuer Anfang zu setzen. Aus der umschriebenen, ursprünglichsten aller Werthaltungen heraus ist die Idee der Wissenschaft — sind die Wissenschaften zu reformieren. Von der Metaphysik „und" der Wissenschaft zu sprechen, die früher einmal verbunden gewesen, aber jetzt verselbständigt seien, ist bereits ein vollständiges Verfehlen des Wesens und der Idee der Wissenschaft. Die Metaphysik, als Ausdruck der in der Ganzheit des Seins gegründeten Werthaltung, ist der ständige und wesensmäßige — nicht nur genetische und historische — Ursprung der Wissenschaft. Erstarrt dieser Ursprung, verliert die Wissenschaft den metaphysischen Zusammenhang mit der Idee des Seins als Sein: so verfällt sie. Jede Verselbständigung der Teile, das heißt die Loslösung der Teile aus dem sie in Wahrheit bestimmenden Ganzen, bedeutet Auflösung. Wie insbesondere die Verselbständigung der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft eine verborgene, in ihrer Verborgenheit nur um so zerstörender wirkende Metaphysik herauf-

führt — dieses größte Paradoxon des „antimetaphysischen" modernen Zeitalters haben wir im Einzelnen aufgedeckt.

Hiermit ist nicht gesagt, daß innerhalb jener paradigmatisch angeführten verselbständigten Wissenschaften keine spezialwissenschaftlichen Entdeckungen möglich wären. Aber es wird behauptet, daß diese in zunehmendem Maße beziehungslos sind zur Substanz und Wahrheit des menschlichen Existierens. Das gilt nicht nur von der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, sondern von allen verselbständigten und spezialisierten Wissenschaften — kurz von der gesamten modernen Wissenschaftsideologie, die letztlich nach dem Vorbild der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft geformt ist. Aus solchen Zusammenhängen versuchten wir die tatsächliche moderne Wissenschaftssituation tiefer zu begreifen, die darin besteht, daß der Mensch in ein Bündel von Betrachtungsweisen aufgelöst wird. Er stellt sich dar als Objekt psychologischer, medizinischer, biologischer, physikalischer Methoden, deren „Einheit" durch formal-logische Reflexionsbegriffe begründet wird. Das aber bedeutet in Wahrheit, daß die Grundfrage der Philosophie: „Was ist der Mensch?" — nicht mehr gestellt, geschweige denn beantwortet werden kann ...

Deshalb gehen wir aus von einem durch die tiefere Erfahrung des Krieges geleiteten Fragen nach dem Wesen des Menschen, seinem Existieren inmitten des Seins — von der Metaphysik der Existenz. Aus dieser metaphysischen Haltung, in der der Mensch wieder zum Mittelpunkt des Geschehens wird und nicht nur als Durchgangspunkt fremder Mächte und Ideologien erscheint, begreifen, verwirklichen wir die neue Ordnung der Philosophie und der Wissenschaft.

XII.

Die Schicksalsfrage der deutschen Universität

Aus solchen Zusammenhängen verstehen wir die Schicksalsfrage, vor die die deutsche Universität gestellt ist. Sie lautet: was bedeutet die deutsche Universität für die Erneuerung und Erziehung des deutschen Menschen?

Wir haben in geschichtlichen und wesensmäßigen Analysen die Entwicklung der abendländischen Idee der Wissenschaft und ihrer modernen Ausprägung dargestellt. Von ihrem Ursprung an bis in die Gegenwart ist die Universität die organisatorische Form dieser Idee der Wissenschaft. Kraft dieser Idee der Wissenschaft bestimmt sie in weitem Ausmaße das abendländische Existenzbewußtsein und damit die abendländische geschichtliche Existenz. Eben deshalb ist die Universität am tiefsten und verhäng-

nisvollsten verstrickt in die abendländisch-modernen Ideologien und Wirklichkeiten, die sie selbst mitgestaltet hat. Verharrt die Universität in dieser Situation, so ist ihr Schicksal besiegelt. Zwar würde sie weiterhin in Forschung und Lehre bedeutende Leistungen hervorbringen, aber immer deutlicher würde sich zeigen, daß die Wissenschaft nur von pragmatischer und utilitaristischer Bedeutung ist. Die Idee des germanisch-deutschen Geistes als Ausdruck des germanisch-deutschen Lebens würde der Universität immer fremder werden — um, das ist die letzte Konsequenz, von der Wissenschaft überhaupt negiert zu werden. Die Ausrichtung der Universität auf technische und utilitaristische Zwecke ist eine ungeheure Gefahr, die auch heute noch nicht beschworen ist. In jener Ausrichtung würde nicht die Erneuerung und die Volksverbundenheit der Universität erreicht: in ihr würden, wie im modernen Rußland, nur die letzten Konsequenzen aus typisch modernen Ideologien gezogen. Damit würde die griechische, wie die germanisch-deutsche, die nordische Idee des Geistes in Philosophie und Wissenschaft preisgegeben und verraten. Wie denn allerdings das meiste, was heute wissenschaftlich geschieht, nicht durch die nordische, sondern durch die babylonische, ägyptische und alexandrinische Form der Wissenschaft bestimmt ist.

Indem wir uns anrufen lassen vom Griechentum, von Platon zumal, werden wir dessen wieder inne: die Wissenschaft und die Universität sind nicht Organisation zur Förderung von Kenntnissen. Die Idee der Philosophie und der Wissenschaft ist die Urmacht, kraft deren der Mensch, der Gewalt des Seins anheimgegeben, sich in der Ordnung des Seins zu halten und vor dem Chaos sich zu retten sucht. Aus dieser Urkonzeption, die der unseren im Tiefsten verwandt ist, begreifen die Griechen den Staat und die Ordnung der Stände (Berufe) im Staat. Dieses lebendige metaphysische Wissen um die Wahrheit der Existenz, zumal der geschichtlichen Existenz, ständig zu wecken und zu hüten, die Berufe mit diesem Wissen zu erfüllen, damit wir als Volk in Arbeit, Kampf und Opfer die uns in jedem Augenblick auferlegten Existenzproben bestehen — das ist die Idee der Wissenschaft und der Universität.

Dadurch wird die Idee der Wissenschaft und der Universität, ihre wahrhaft lebensgestaltende Funktion, bis in die Aufgaben der Technik hinein, nicht eingeschränkt, sondern sie erreicht ihren höchsten metaphysischen — in unserer ganzen Geschichte bisher noch nie verwirklichten Sinn.

XIII.

Die „Reichsuniversität"

Nunmehr verstehen wir in der Tiefe den Gedanken, den wir in einem früheren Zusammenhang aussprachen, und der richtunggebend war. Wir sagten: wie die platonische Philosophie anknüpft an die Werte und Wertverfassung des griechischen Menschen und auf diesem Grunde sich erhebt zur Politeia: so erneuert sich in jenem „heiligen Bunde" mit dem Griechentum unsere Philosophie und Wissenschaft, indem sie anknüpft an die Werte und Wertverfassung des germanisch-deutschen Lebens, um ihren höchsten Rang zu gewinnen in der Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs.

Denn das Reich ist die Einheit von Idee und Existenz. *Das ist der wahre Grund dafür, daß die Philosophie und die Wissenschaft, die ewig in der Idee gründen: nicht von außen her bestimmt, sondern zum ersten Male zu ihrem inneren Wesensgesetz frei werden, wenn sie sich in und kraft der Idee des Reichs rechtfertigen und verwirklichen.* Die vielfach erhobene Forderung, die Wissenschaft müsse politisch werden, meint etwas Richtiges, wenn auch in ihr der tiefste Sinn und die tiefste Begründung der Idee der Wissenschaft nicht erreicht wird. Einzig und allein die Idee des Reichs bestimmt den Raum, innerhalb dessen die Vereinigung von Idee und Existenz, Geist und Leben möglich ist. Hier werden mit einem Schlage eine ganze Reihe von Fragen, die fast unlösbar erschienen, gelöst. So wird zum ersten Male das Wesensverhältnis von Wissenschaft und Beruf geklärt. Denn nunmehr ist die Wissenschaft weder abstrakt-theoretisch, noch sind die Berufe technisch-praktisch bestimmt. Denn die Idee der Wissenschaft gründet in Wahrheit in der Idee als der Ganzheit der Seins- und Lebensordnung. In eben dieser Ganzheit als der Ordnungsform des Lebens aber sind die Berufe die konkreten Funktionen, die aus der Idee des Ganzen heraus, um der Idee des Ganzen willen notwendig sind. Darum sind Wissenschaft und Beruf in letzter Tiefe verbunden.

So aber wird die deutsche Universität wahrhaft hineingestellt in die Verantwortung echten geschichtlichen Lebens. Aus solchen Zusammenhängen erhellt der Sinn der Forderung: die Universität müsse den Raum der sie umgebenden „*Landschaft*" erfüllen und gestalten. Das kann nicht bedeuten, daß die „Landschaft" zum konstitutiven Prinzip der Universität würde. Damit würde, abgesehen von der prinzipiellen Unmöglichkeit, die Gefahr der Erstarrung im „Provinziellen" heraufbeschworen.

Wir verstehen die Aufgaben der Universität aus der Einheit von Philosophie und Leben, Idee und Existenz — das bedeutet: aus der Idee und Wirklichkeit des Reichs. Diese Einheit wird als brennendste Sehnsucht gefühlt und gelebt in den Räumen und Landschaften, die am meisten mit geschichtlichen Energien, Verhängnissen und Krisen geladen sind (Ostpreußen). Wie hier die Idee des Reiches gestaltet wird: ist sie zugleich gestaltendes Prinzip. In diesem Sinne gilt es, daß nur dem Menschen des Reichs die Gestaltung der „Landschaft" eine sinnvolle Aufgabe sein kann.

Philosophie und Wissenschaft sind so tief wie das Leben, dessen Ausdruck und Form sie sind. Darum sind Philosophie und Wissenschaft — was dem modernen Zeitalter ewig unbegreiflich bleiben muß — nicht gebunden an die individuelle Freiheit, sondern an die wahre und echte Führung, in der es mit der neuen Formung der Idee zugleich um die Erneuerung des Lebens selbst geht. Diese wird besonders wirksam in den „Wissenschaftslagern", in denen das geistige Leben die krönende Form des gemeinsamen Lebens in Arbeit, Dienst und Pflicht wie in musischer Gestaltung ist. In solcher Formung des ganzen Lebens, die heute nur in den „Wissenschaftslagern", den Vorbildern einer zu gründenden echten Akademie, möglich ist: leitet echte Führung hin zu dem Punkt, an dem die Einsicht aufblitzt, daß echte Freiheit identisch ist mit der Verantwortung, für die Wahrheit der Seins- und Lebensordnung des Ganzen zu existieren. So aber hat die deutsche Universität nur ein Gesetz: der Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs zu dienen.

In diesem Sinne ist die Universität Königsberg bestrebt den Namen „Reichsuniversität" wahrhaft zu verdienen.

§ 35. Idee und Existenz in der Kunst

I.

Vom Wesen der griechischen und germanisch-deutschen Kunst

Wir haben verfolgt, wie der germanisch-deutsche Geist, als Ausdruck und Form des germanisch-deutschen Lebens, in immer neuen Ansätzen in Philosophie und Wissenschaft durch alle fremden Überdeckungen und Überlagerungen hindurch zu seinem eigenen Wesen frei zu werden sucht.

Sieghafter und freier leuchtet uns dieses Ringen und Gelingen aus den hohen Werken der germanisch bestimmten Kunst entgegen. Es ist derselbe Lebensgrund, der in wenigen, fast immer mühsamen und unvollendeten Ansätzen der Philosophie und Wissenschaft und in den zwar gleichfalls seltenen, aber um so heller strahlenden „müheloſen" und vollendeten Schöpfungen der Kunst seine Form findet.

Freilich, um dieses zu verstehen, müssen wir uns frei machen von den allgemein herrschenden modernen Anschauungen, nach denen die Kunst nur eine „unwirkliche", „imaginative" Zone erfülle und damit dem eigentlichen Leben als „Ideal" entrückt sei. Dies sind die der modernen Zeit gemeinsamen Auffassungen, denen die materialistische Geschichtsphiloſophie in der Theorie von den „idealen Überbauten" nur einen besonders scharfen Ausdruck gegeben hat.

Wir müssen deſſen wieder inne werden, daß die echte Kunst die Seins- und Lebensordnungen des geschichtlichen Lebens der Völker in ihrer Wahrheit darstellt. Darum ist das Erlebnis der aischyleischen Tragödie für das griechische Volk höchste kultische, nationale und politische Feier und Besinnung. Eben dieses Urwesen der Kunst enthüllt sich in den großen germanisch bestimmten Dichtungen, wenn ihnen auch aus dem inneren Wesen des abendländischen Zeitalters heraus ihre tiefste Entfaltung und Verwirklichung — die kultische Sammlung und Vereinigung der Nation — versagt blieb und bleiben mußte. Aber es sind im letzten Grunde dieselben Ideen und Gesetze, die in der griechischen wie in der germanisch bestimmten Kunst Gestalt gewinnen. Beide geben nicht ein Bild der Existenz: sondern das metaphysische Wesen der Existenz selbst. In neuer Tiefe offenbaren sie die Einheit von Geist und Leben, Idee und Existenz. Und wie die griechische Tragödie uns den tiefsten Sinn der griechischen Philosophie erahnen ließ: so mögen uns die germanisch bestimmten Dichtungen Wolframs von Eschenbach, Shakespeares und Hölderlins zu den Urgründen unseres Lebens und Geistes, zu unserer kommenden Philosophie hinführen.

II.

Der Parzival Wolframs von Eschenbach

Wir versuchen in den Betrachtungen dieses Gedichts die der griechischen im Wesen verwandte, germanisch-deutsche Grundhaltung des Exi-

stierens aufzuzeigen, die nur im Existieren und durch das Existieren zu ihrer Wahrheit frei wird.

Die Möglichkeit dieses Existierens ist zunächst gebunden an die Geburt. Darum beginnt das Gedicht mit dem Leben der Eltern, dem Heldentum Gahmurets, der in tragischer Bewußtheit in Kampf und Liebe sein Schicksal erfährt — und der Seelentiefe und heroischen Liebe Herzeloides, deren Schicksal durch das Gahmurets erfüllt wird.

Durch das Erbe der Vorfahren, insbesondere der Eltern, deren Begegnung und Vermählung der Hauch tragischen Existierens umweht, ist Parzival prädestiniert, in Kampf und Leid und Opfer sein Leben — das germanisch-deutsche Leben — in dem Erringen des Grals zu vollenden.

In dieser Entwicklung Parzivals — in seiner „Bildungsgeschichte" — leuchtet die Urform der griechisch-germanischen Wahrheitsidee als Urform des Lebens und Existierens auf. Die Jugend-Dumpfheit, „Torheit", ist die Lebensverfassung, in der die Wahrheit des Existierens ursprünglich verborgen ist. Platons Höhlengleichnis, die aristotelische Konzeption der Entwicklung aus der Anlage, aus den verborgenen inneren Möglichkeiten zur wahren und reinen Wirklichkeit des Lebens, drücken eben denselben Zusammenhang aus.

Worin aber bestehen die Grundelemente des Lebens und Existierens, die in jener Dumpfheit und „Torheit" verborgen und verhüllt sind? Es sind die Grundwerte, die — dem Griechischen urverwandt — das Dasein der älteren germanischen Welt bis hinauf zum Rittertum tragen: die Grundwerte der triuwe, der staete, des Maßes, der Tapferkeit. Sie sind Parzival durch Erbe, Geburt und Schicksal als Anlage verliehen. Sie werden nicht ergrübelt in theoretischer Kontemplation, nicht aufgenommen im Bruch mit dem bis dahin gelebten Leben in jenen leidenschaftlichen Akten der „Bekehrung" — wie wir sie von Paulus und Augustinus kennen —, sondern sie bilden die Anlage, die verborgene Lebens- und Seelenverfassung des griechischen wie des germanisch-deutschen Menschen, die durch das Existieren, durch die Tapferkeit des Existierens entborgen, zu sich selbst frei, in diesem Sinne entwickelt wird.

Diese Entwicklung vollzieht sich in der Kette der Schicksale, in denen Parzival die Wahrheit und Wachheit seines Lebens gewinnt. Sie wird in drei großen zugleich inneren und äußeren Epochen geschildert. Wir erfahren zunächst, wie Parzival aus der Jugend-Dumpfheit zu ritterlicher Zucht und Bildung geführt wird, wie er, die Gemahlin und das Reich verlassend, zur Burg des Gral gelangt, — um zu erweisen, daß seine bisherige

Entwicklung noch nicht mächtig und tief genug ist, das Gralskönigtum innerlich zu erringen. Es wird sodann geschildert, wie dieses Ungenügen Parzival zum Bewußtsein gelangt, wie Schmach und Schande sich hiermit verknüpft, wie dieses Bewußtsein sich steigert — nicht zur theoretischen Negation Gottes, sondern — zu der tieferen Zweifelsfrage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott, das heißt, ganz konkret dem Verhältnis des Wesens und der ursprünglichen Werte des Rittertums zum Christentum. („Weh, was ist Gott?" 332, Vers 1). In der dritten großen Epoche der Entwicklung Parzivals wird eben dieses Problem, das Problem der Probleme des germanisch-deutschen Menschen, vom Dichter nicht so sehr gelöst als geschlichtet, wird die tragische Verkettung menschlicher Schicksale, deren Zeugen wir werden, aufgehoben, wird das Gralkönigtum von Parzival, der zu ihm ausersehen ist, innerlich errungen ...

So unbestimmt und unwirklich nun auch die Idee des „geistlichen Rittertums", des Gralkönigtums verbleibt und verbleiben muß: so bestimmt und wirklich ist das große wenn auch nicht gelöste Problem des Dichters — die Frage nach der Stellung des Christentums in der germanisch-deutschen Welt.

Die Frage wird gestellt und die Antwort gesucht — worin wir Dilthey zustimmen[1]) — unabhängig von Rom und der Organisation der Kirche. Die Grundlagen jenes Lebensproblems bestehen vielmehr in den Fundamentalwerten des germanisch-deutschen Rittertums, das heißt zutiefst jenes nordischen heroisch-tragischen Daseins, wie es sich in der griechischen Tragödie manifestiert, wie es die Urschicht der germanischen Götterwelt, des Nibelungenliedes, Parzivals darstellt. In allen Krisen und Schicksalen, die insbesondere Parzival erfährt, bleiben jene Grundwerte des nordischen Daseins nicht nur fraglos und unerschüttert, sondern sie werden nur noch tiefer gewonnen, das heißt in ihrer Wahrheit bestätigt. Nur von diesen Grundwerten der adeligen heroisch-tragischen Lebensverfassung: triuwe, staete, Maß, Tapferkeit ist daher für Parzival der Zugang zu den christlichen Werten überhaupt möglich. Freilich vollzieht sich die Verknüpfung jener ritterlichen Grundwerte mit den christlichen Werten in einer durch und durch unwirklichen Sphäre: das Gralkönigtum ermangelt konkreter Aufgaben — es steht neben oder jenseits der eigentlichen geschichtlichen Welt ... Das ist der Ausdruck dafür, daß eine wirkliche Lösung des Problems nicht gelungen ist — vielleicht nicht gelingen konnte. Aber das Entscheidende bleibt bestehen: aus der ursprünglichen Verborgenheit

[1]) W. Dilthey: Von Deutscher Dichtung und Musik, 1933, S. 126—127.

(Dumpfheit) wird durch das Existieren selbst die wahre Lebensverfassung, bestehend in den Grundwerten des germanisch-deutschen Daseins, entborgen — das aber heißt: eine Urschicht des nordischen heroisch-tragischen Daseins wird als der schlechthin tragende Lebensgrund des deutschen mittelalterlichen Menschen gerechtfertigt und bestätigt.

III.

Shakespeares Hamlet

Die älteste uns bekannte Gestalt der nordischen Hamlet-Sage wird durch Saxo Grammaticus überliefert[1]).

Das durch alle Einzelheiten hindurch spürbare Ethos und Grundelement dieser Sage ist die ungebrochene vorchristliche Zeit. Wir erfahren in ihr von Amleth, der durch eine große ihm vom Schicksal gestellte Aufgabe, nämlich die Vaterrache, zum Handeln und eigentlichen Leben erweckt wird — ein höchst charakteristisches Motiv, das uns vielfach in der nordischen Heldensage entgegentritt[2]). Amleth lebt in einer ihm feindlich gesinnten Umgebung; sein Oheim, der jetzige König, ist der Mörder seines Vaters und Gatte seiner Mutter. Amleth wählt zu seinem Schutz die Maske des Wahnsinns, der „Torheit", um zielbewußt, seinen Scharfsinn in vielen Situationen erprobend, jene Aufgabe durchzuführen.

Auch das Motiv der „Torheit", Dumpfheit der Jugendjahre, aus deren Dunkel um so heller die eigentliche Kraft des Helden hervorbricht, ist vielen Dichtungen und Sagen vertraut[3]) und drückt einen sehr bezeichnenden Wesenszug derselben aus. Hierbei verschlägt es nichts, daß in der Amleth-Sage die „Torheit", der Wahnsinn als bewußtes Verbergen und Umhüllen der großen Aufgabe gewählt wird, die unter diesem Schutz um so sicherer zur Ausführung gelangt.

Dies sind die in unserem Zusammenhang wesentlichsten Züge der Amleth-Sage, und sie sind allerdings, wie Goethe am 14. Juni 1797 an Schiller schreibt, „wegen der Vergleichung merkwürdig", — nämlich wegen der Vergleichung mit Shakespeare.

Aus dem Saxo übernimmt François de Belleforest (1530—1583) die Hamlet-Sage, und durch diese Vermittlung — weitere Einzelheiten und

[1]) Ausgabe Müller und Velschow, Bd. I, 1839, S. 138 ff. Deutsche Übersetzung: P. Herrmann: Dänische Geschichte des S. G. Bd. I Text, 1901, S. 113 ff; Bd. II Kommentar, 1922.

[2]) A. a. O. II 250.

[3]) A. a. O. II 257.

Strittiges lassen wir außer Betracht — gelangt sie zur Kenntnis Shakespeares.

Der Sage und der Tragödie Shakespeares gemeinsam ist — um jetzt nur dieses hervorzuheben — das Motiv der „Torheit" und des Wahnsinns. Unter dessen bewußt angenommenem bergenden Schutz soll die Tat heranreifen — eine eigenartige Abwandlung jener uralten und tiefen Auffassung, nach der dem Menschen die wahre Lebens- und Seelenverfassung verborgen ist und erst im Tun frei wird. Während nun aber die Sage zielbewußt zur erfolgreichen Tat drängt, ist dieser Wille zur Tat und die Tat selbst in der Shakespeareschen Tragödie gebrochen. Darum sagt Goethe im Wilhelm Meister: „. . . Mir ist deutlich, daß Shakespeare habe schildern wollen: eine große Tat auf eine Seele gelegt, die der Tat nicht gewachsen ist" (W. Meisters Lehrjahre, Buch 4, Kap. 13).

Ist nun — mit dieser Frage knüpfen wir an die goethesche Auffassung an — jene Lebens- und Seelenverfassung eine Eigentümlichkeit des individuellen Charakters Hamlets, dergestalt, daß Shakespeare ein eigenartiges Dasein habe schildern wollen, dessen individuelles Verhängnis darin liege, den ihm zukommenden Aufgaben nicht gewachsen zu sein? Die Gestalt des Laertes, rasch entschlossen und zum Handeln geneigt, und darum von Hamlet so verschieden, könnte als Bestätigung jener Auffassung erscheinen. Und doch ist diese Gestalt bloß ein aus der Komposition des Ganzen motiviertes Gegenbild: sie ist nur Hintergrund, um das Problem und das Wesen Hamlets desto deutlicher sehen zu lassen. Hamlet als „des Staates Blume und Hoffnung, der Sitte Spiegel und der Bildung Muster das Merkziel der Betrachter" (III, 1 vgl. V, 2 Schluß) ist hineingestellt in die Zeit, ist ihr vollkommener Ausdruck. Diese Zeit aber ist in ihrem innersten Sinn verkehrt. Und wenn Hamlet verzweifelt vor dem Anruf des Geistes, die aus den Fugen geratene Zeit einzurichten: so ist er überwältigt — nicht eigentlich von dem Bewußtsein seines individuellen Versagens, sondern von der grundsätzlichen Unmöglichkeit, diese Zeit, als Mensch dieser Zeit, zu ihrem Sinn zurückzuführen. Denn ihr Sinn ist verkehrt — er führt ins Chaos. Jenseits dieses Geschehens steigt — groß angedeutet — eine neue Ordnung auf, mit anderen Mächten. Das ist die Bedeutung Fortinbras', dem Hamlet sterbend sein Ja gibt.

Worin aber besteht nun der verkehrte Sinn jener Zeit selbst, die Unwahrheit des Existierens in ihr — und wie offenbart sich dies in Hamlet?

Der Sinn des Geschehens jener Zeit ist chaotisch, weil er sich bricht im Medium widerstreitender geschichtlicher Motive und Lebensordnungen. Deshalb ist er unwahr. Wir kennen aus der Amleth-Sage die ungebrochene Einheit von Wollen und Tun als den Ausdruck der Einheitlichkeit der alten germanischen Lebens- und Seinsverfassung. Diese aber ragt als Untergrund, als ständiger Anspruch an das Wesen der nordischen Völker in die Shakespearesche Tragödie hinein. Mit eben derselben Bewußtheit, mit der dies Motiv in der Hamlet-Tragödie gestaltet wird, entwirft Shakespeare die weiteren höchst konkreten Bezüge, die ihm aus seiner eigenen Zeit unmittelbar vertraut sind: den Staat und seine Bindungen, die Gesellschaft, und ganz besonders den Adel und den Hof. Zuletzt aber jenen großen geschichtlich-übergeschichtlichen Zusammenhang, an den Shakespeares Vorgänger — so Marlowe — immer wieder gerührt haben: das Christentum. Zwar tritt dieses nicht als in sich selbständig geschlossene Macht auf. Es ist vielmehr von vornherein engstens verbunden mit anderen zum Teil entgegengesetzten Motiven (vgl. I, 1, 4, 5). Daß hierbei augustinische Gedanken anklingen, ist wahrscheinlich[1]). Endlich ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, daß Hamlet die Hohe Schule zu Wittenberg besucht hat und erneut beziehen möchte. Das ist wiederum ein ausdrücklicher Hinweis, daß die geschichtliche Atmosphäre und insbesondere die Lebensverfassung Hamlets christlich mitbestimmt ist.

In dem Überschneiden und in der Inkongruenz aller dieser Lebens- und Existenzordnungen, deren jede den Menschen beansprucht, liegt der Grund der aus den Fugen geratenen Zeit — ja man könnte sagen der „modernen", als solcher unerlösten und unerlösbaren Zeit. Hierin zugleich beruht das existenzielle Versagen der Menschen dieser Zeit — nicht zwar der durchschnittlichen, wohl aber der höchsten und vorzüglichsten. Aus ihnen „macht Gewissen Feige ... Der angeborenen Farbe der Entschließung wird des Gedankens Bläße angekränkelt und Unternehmungen voll Mark und Nachdruck durch diese Rücksicht aus der Bahn gelenkt verlieren so der Handlung Namen ..." (III, 1).

Alles, was wir uns vergegenwärtigt haben — zunächst in der Schicht der germanischen Sage, sodann in der Schicht der konkreten geschichtlichen Bezüge, in denen alle Begebnisse im Hamlet mögliche, insofern echte Wirklichkeiten darstellen — dies alles wird nun durchleuchtet und erhellt aus einer neuen Dimension, der Metaphysik der

[1]) Vgl. A. Brandl: Shakespeare, 1922, S. 333.

Existenz. Aber diese Schichten oder Dimensionen liegen nicht nebeneinander oder übereinander. Sondern sie bilden eine innere Einheit, aus deren Totalität das Geschehene als tragisches Geschehen verständlich wird. Die Metaphysik der Existenz offenbart sich sowohl in der Dichtung wie in der Philosophie nicht jenseits des ganz konkreten Geschehens: sie ist vielmehr dieses Geschehen selbst, allerdings in seiner höchsten Bewußtheit, erhellt aus dem Horizont der Wahrheit und Unwahrheit, des Wissens und Nichtwissens, der Ordnung und des Chaos als den Urmöglichkeiten der Existenz selbst. In dem Geschehen selbst wird dessen Sinn oder Sinnverkehrung sichtbar. Auf dieser unmittelbaren Einheit von Idee und Existenz beruht die Möglichkeit der Dichtung wie der Philosophie, deren tiefster Grund ein und dasselbe Problem ist — das Problem des tragischen Existierens, das Leben selbst, dessen Grundfrage „Sein oder Nichtsein" ist (vgl. III, 1) ...

Aus dieser Metaphysik der Existenz erhellt das gesamte Geschehen im Hamlet in seinem letzten Wesen. Es ist derselbe metaphysische Grund, der die griechische Tragödie — Shakespeare hat übrigens von Sophokles Kunde[1]) — und die Shakespearesche, zumal Hamlet, trägt. Wie die griechische Tragödie den Menschen im Existieren selbst in Erhebung oder Untergang die kosmischen Ordnungen vollziehen und im höchsten Falle zum Wissen um sie frei werden läßt: so blitzt in Hamlet in einem höchsten schauerlich gespannten Akt seines Daseins die Wahrheit um die der kosmischen Ordnungen bare Zeit auf, die daher notwendig der Vernichtung anheimfällt. „Die Zeit ist aus den Fugen" (I, 5) ... Dieses schicksalskundige Wissen — und nicht ein leeres Grübeln — ist der Grund, daß Hamlet scheinbar vor der Existenz versagt — der er in Wahrheit, gerade in der Verzögerung seines Handelns, zu ihrem Recht, zum Untergange verhilft. Und wenn die Vernunft die Form des sich Haltens in den Ordnungen der Existenz ist, so bedeutet Hamlets „Wahnsinn" die Form des extremsten auf der Grenze Stehens zwischen Ordnung und Chaos, noch mehr: die Form der von dieser Grenze zum Untergange absinkenden Zeit und ihrer Menschen — die erschütternde und erschütterte „Vernunft" des Unterganges ... „In Bereitschaft sein ist alles" (the readiness is all, V, 2). Dieser Aufruf zu seinem Schicksal zu stehen, dieses Wachhalten der Schicksalsgläubigkeit:

[1]) Vgl. die äußeren Daten bei Brandl: a. a. O. S. 175.

das ist das aus ursprünglich nordischen Wesenstiefen geschöpfte Vermächtnis des Shakespeareschen Genius an uns.

Darum aber sind die späteren Dramen, wie das „Wintermärchen" und der „Sturm" keine „unwirklichen Romanzen": sondern ganz und ebenso wie Hamlet, Ausdruck der Religiosität des nordischen Menschen, die ebenso ursprünglich wie das Dunkel und das Leid das Glück und das Licht bejaht ...

IV.

Hölderlin

1.

Hölderlin ist der Dichter des deutschen Volkes und seiner Sendung.

Hineingeboren in die letzte verhängnisreichste Phase des abendländischen Weltalters, durchlebt Hölderlin diese Epoche so tief, daß er in ihren Dissonanzen sein eigenes Schicksal erleidet. In dem Dunkel der Zeit aber gehen, dem Dichter aus schicksalskundigem Wissen sichtbar, die Sterne auf, die dem Weg des deutschen Volkes voranleuchten ...

Die Jugenddichtung Hölderlins ist beherrscht von Klopstock und Schiller und ist den hohen, sittlich zu erstrebenden Idealen geweiht, die sich über den Menschen, jenseits der Natur, erheben. Die innere Loslösung von Schiller und sodann von Fichte, ihrer „fesselfreien Geistigkeit", bedeutet die Bejahung einer neuen Ordnung des Seins und des Lebens, zu der Erfahrung und Schicksal ihn führen. Ihren ersten Ausdruck gewinnt sie in der Dichtung „Hyperion".

Diese Dichtung ist insofern in der Zeit verwurzelt, als deren innere Ohnmacht sich in dem Roman spiegelt. Das heroisch-idealistische Wollen von Alabanda, Diotima, Hyperion, das vergangene Größe erneuern will, steht dem dumpfen Leben des Volkes einsam und fremd gegenüber. In solcher Zerrissenheit aber enthüllt sich das Wesen der Zeit als im tiefsten Sinne des Wortes politisches Unheil. Es wird im Gewande der griechischen Revolution dargestellt und gerichtet. In dieser inneren Auseinandersetzung mit dem politischen Geschehen der Zeit erkennt der Dichter ihr tiefstes Wesen. Ihre divergierenden Tendenzen, die das Chaos heraufführen, der Zwiespalt zwischen den Idealen und der Enge und Kläglichkeit des gegebenen geschichtlichen Seins — die Auflösung der Einheit von Geist und Leben, von Idee und Existenz: das ist das zerstörerische Prinzip, das die wahre Volkwerdung unmöglich macht. Darum lautet eine spätere Stelle:

„. . . Und es hängt, ein ehern Gewölbe der Himmel über uns, es lähmt Fluch die Glieder der Menschen, und die erfreuenden Gaben der Erde sind, wie Spreu, es spottet unser, mit ihren Geschenken die Mutter und alles ist Schein . . ."

Dies ist kein von außen her bestimmter Zustand — sondern Ausdruck der Seins- und Lebensferne der Zeit und der Völker. Aus solchen Zusammenhängen verstehen wir die Straf- und Mahnrede an die Deutschen im „Hyperion", die ebenso sehr den „Geist" wie das „Volk" richtet. Sie ist die Vision der furchtbaren Gefahr der Entartung und des Verfalls, der alles Leben immer wieder zu erliegen droht — des todbrohenden Verhängnisses der Deutschen, wenn sie sich verlieren und verraten . . .

Hölderlin ist davon durchdrungen, daß jene schreckensvolle Möglichkeit und stets aktuelle Gefahr des deutschen Lebens nicht beschworen werden kann durch ästhetische oder idealistische Geistigkeit, durch weltweite Humanität, oder durch die Gegebenheiten des deutschen Volkslebens. Nur dann ist Rettung möglich, wenn das tiefste Wesen des deutschen Volkes frei, die „Wurzel des Gedeihens" lebendig wird: Wenn das deutsche Volk in der Rückverbindung (religio) mit den Urkräften des Seins und des Lebens wahrhaft Volk — das Volk der Verheißungen wird . . .

Zwei große Mächte, fast Zauberworte, sind es, in deren unvergänglichem Gehalt Hölderlin diese innere Erneuerung des Daseins erlebt: Natur und Griechentum. Sie sind bereits die Elemente der Hyperion-Dichtung. Scheint Hyperion in ihrem Banne und in ihrer Übergewalt in die Einsamkeit des Eremiten zurückgeworfen zu werden: so kündigt sich doch bereits in diesem Roman ihre in tieferem Sinne belebende Wirklichkeit an, die alsdann in der Empedokles-Tragödie und den Gedichten der späteren Zeit ihren Ausdruck findet.

2.

Wie in der Hyperiondichtung, so sind in der Empedoklestragödie und den Gedichten dieser und späterer Zeit die Griechen die großen Erzieher, in deren Gegenwart die Lebenskräfte erwachen und gesunden. Im Erlebnis der Griechen werden die Dichter ihrer Sendung wiederum inne: die Völker vom Schlafe zu erwecken, in ihnen die ewige Natur zu retten.

„Des Ganges Ufer hörten des Freudengotts
Triumph, als allerobernd vom Indus her
Der junge Bacchus kam, mit heilgem
Weine vom Schlafe die Völker weckend.

O weckt, ihr Dichter! weckt sie vom Schlummer auch
Die jetzt noch schlafen, gebt die Gesetze, gebt
Uns Leben, siegt Heroen! ihr nur
Habt der Eroberung Recht, wie Bacchus.

*

Anbetungswürdig aber und ewigfroh
Lebst du Natur den Deinen und einig sind
Im Glanze deines Lichts, in deinem
Geiste die Sterblichen, die dich lieben;

Wohin sie gehn, die goldene Wolke folgt,
Erheiternd und befruchtend, beschirmend auch,
Und keiner Würden braucht's, und keiner
Waffen, so lange der Gott uns nah bleibt."

Diese Liebe zu den Griechen bedeutet weder Klassizismus noch Romantik. Und wenn so oft behauptet wird, in der Besinnung auf das Griechentum begeben wir uns des Deutschtums: um wieviel mehr müßte dieses gesagt werden von denen und zu denen, die die Vollendung unseres Lebens in den orientalischen Quellen des Alten und Neuen Testaments sehen! Das Griechentum ist die geschichtliche Macht, in der sich uns aus nordisch-verwandten Ursprüngen wie bisher kaum je die Natur des Seins und des Lebens offenbart. Nicht als Vollendung schlechthin — sondern als eine reinste Form des nordischen Lebens, deren Vertiefung und Erweiterung zur religiösen Idee und Wirklichkeit des Volks die deutsche Sendung ist. Denn, so sagt ein spätes Fragment von den Griechen:

„. . . sie wollten stiften
Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber
Das Vaterländische von ihnen
Versäumet und erbärmlich ging
Das Griechenland, das schönste, zugrunde . . ."

In jener tiefsten Vergegenwärtigung des Griechentums aber beschwört Hölderlin zugleich die geschichtlichen Mächte, vornehmlich das Christentum, die die alleinige religiöse Wahrheit für sich beanspruchen, die damit an die Wurzel unseres Seins und Lebens rühren — die ihr ein unfreies und künstliches Wesen geben. Die ehrfurchtsvolle Hingabe an die göttliche Natur, das ist die Rückverbindung mit dem Grunde des Seins und Lebens, wie sie in der griechischen Religion, Kunst, Philosophie zum Aus-

druck kommt: steht in unüberbrückbarem Gegensatz zur christlichen Religion, in der jene innere Einheit in ein Herrschaftsverhältnis Gottes zur Natur verwandelt wird. Das ist die Quelle für die Auffassung vom Wesen des Menschen, nach der dieser sich die Natur zu unterwerfen hat. So bricht Hölderlin in die Worte aus, die sich wohl auf Fichte beziehen:

„Zur Magd ist mir
Die herrnbedürftige Natur geworden,
Und hat sie Ehre noch, so ist's von mir.
Was wäre denn der Himmel und das Meer
Und Inseln und Gestirne und was vor Augen
Den Menschen alles liegt, was wär es auch
Dies tote Saitenspiel, gäb' ich ihm Ton
Und Sprach' und Seele nicht? Was sind
Die Götter und ihr Geist, wenn ich sie nicht
Verkündige . . ."

Dieses Ringen um Griechentum und Christentum ist zunächst insofern „subjektiv", als es im Bereich der „Innerlichkeit" um des Lebens und der Bildung eines einmaligen großen Menschen willen erfolgt. Das tiefere Wollen Hölderlins bleibt damit noch unausgesprochen. Denn die „Subjektivität" und die „Innerlichkeit" sind nicht Ausdruck des wahren Seins und der Einheit des Menschen: sondern künstlicher Relationen und Trennungen, die es zu überwinden gilt. So liegen bereits dem ersten Empedokles-Entwurf andere Schichten zugrunde. Und es scheint, als wäre das weitere gedankliche und künstlerische Ringen um die Empedokles-Tragödie, das Ausdruck gewinnt in den Studien zum Empedokles und in den neuen Fassungen der Tragödie, auf das Ziel gerichtet: den Übergang zu vollziehen vom „Subjektiven" zum „Objektiven" — von den subjektiven Trennungen und Besonderungen zur wahrhaften Einheit der göttlichen Natur.

Die Natur bedeutet für Hölderlin die göttliche Wurzel und den Grund des Seins und des Lebens, die ewigen Ordnungen und Gesetze, in denen alles Sein und Leben steht und geschieht, in deren Verletzung es sich selbst zerstört. Die Griechen sind es, die ihm diesen großen Sinn der Natur vermitteln und als innerste Gewißheit seiner eigensten Existenz aufleuchten lassen. In diesem durch die Griechen geleiteten Ringen um die Gesetze des Seins und des Lebens werden die Ideen sichtbar, die wir als die griechischen, die bisher tiefsten Urformen, in denen der Mensch sein Dasein

inmitten des Seins begreift, darzustellen versuchten: Kosmos und Chaos, Licht und Dunkel, Leben und Tod; die Zeit, die das Wesen und die Wesenlosigkeit des Daseins ans Licht bringt und so das Schicksal sichtbar macht; das Schicksal, das nicht ein fremdes, von außen her verhängtes Gesetz, sondern Ausdruck der geistigen und lebendigen Kraft oder Unkraft des Menschen ist, das Sein und Leben zu bestehen.

Das Leben ist stets vor die beiden sich bedingenden Grundmöglichkeiten des Seins und des Chaos, des Lichten und des Dunkeln, des Lebens und des Leides gestellt.

„Nicht in der Blüt und Purpurtraub
Ist heilige Kraft allein, es nährt
Das Leben vom Leide sich . . ."

Darum gilt jenes „alte, feste Schicksalswort, daß eine neue Seligkeit dem Herzen aufgeht, wenn es aushält und die Mitternacht des Grams durchduldet, und daß, wie Nachtigallgesang im Dunkeln, göttlich erst in tiefem Leid das Lebenslied der Welt uns tönt." Dies ist zugleich das Seins- und Lebensgesetz, dessen Wesen sich offenbart in den Gottheiten Chronos (die Zeit) und Zeus. Hoch am Tage waltet Zeus, und hier, im Lichte, blüht sein Gesetz, das die Lose zuteilt. In den dunklen Abgrund aber hat er den heiligen Vater Chronos verwiesen, aus dessen Frieden jegliche Macht erwachsen ist, gleichwie aus dem dunklen Gewölk der Blitz kommt. Darum ist Zeus, wie wir, ein Sohn der Zeit, der „Gesetze gibt und, was die heilige Dämmerung birgt, verkündet". Diese Gottheiten aber sind, ebensowenig wie das Licht, der Äther und das Dunkel, der Abgrund, aus dessen „heiligem Chaos" „nach festem Gesetz" die alles schaffende Natur gezeugt ist, Bilder oder mythologische Gestalten: sondern sie sind des Urwesen des Seins und des Lebens selbst, das zu künden der Sinn der Dichtung Hölderlins ist. Von jenen Urgesetzen wird das menschliche Leben durchwaltet und durchdrungen:

„Es fühlt sich neu in himmlischer Verwandtschaft,
O Sonnengott! der Menschengenius
Mit dir, und dein wie sein ist, was er bildet."

In der tieferen Erfassung, das ist in der Bejahung oder in der Verletzung jener Urgesetze des Seins und Lebens durch den Menschen, besteht zugleich das Prinzip der Geschichte. Die Geschichte ist weder der Zusammenhang „geistiger", das ist „ideologischer" Gebilde, noch der „mate-

rieller" Kräfte: sondern jenseits aller dieser modernen Abstraktionen, in einer weit ursprünglicheren Schicht, ist Geschichte Vollzug oder Verletzung der Wesensgesetze des Seins und des Lebens selbst. Dies ist der eigentliche „Grund zum Empedokles". In ihm verliert das „Subjektive" seine Bedeutung. Die tieferen Schichten treten hervor, in denen jene Wesensgesetze ihren konkret-geschichtlichen, im Geiste Platons politischen Sinn gewinnen. Nun erscheint die Empedokles-Tragödie in neuem Lichte. In ihr wird als Ausdruck der Zerstörung der Seins- und Lebensordnungen das griechische Schicksal, der notwendige tragische Untergang des griechischen Volkes offenbar.

„. . . denn gewaltiger
Wie Wasser, schlug die wilde Menschenwelle
Mir an die Brust, und aus dem Irrsal kam
Des armen Volkes Stimme mir zum Ohre.
Und wenn, indes ich in der Halle schwieg,
Um Mitternacht der Aufruhr wehe klagt,
Und durchs Gefilde stürzt, und lebensmüd
Mit eigner Hand sein Haus zerbrach,
Wenn sich die Brüder flohn, und sich die Liebsten
Vorübereilten, und der Vater nicht
Den Sohn erkannt, und Menschenwort nicht mehr
Verständlich war und menschliches Gesetz
Zerrann . . . an der Flamme
Da faßte mich die Deutung schaudernd an
Es war der scheidende Gott meines Volks!"

„Wenn näher mir, und mir allein,
Des Volkes Seele kam, befiel es mich.
Denn wo ein Land ersterben soll, da wählt
Der Geist noch Einen sich am End, durch den
Sein Schwanensang, das letzte Leben tönet . . ."

In dieser Voraussicht des Unterganges seines Volkes aber wird Empedokles das ewige Lebensgesetz der Geschichte, der „Revolution", nicht im modernen, sondern im ursprünglichsten griechischen Sinne der „Umwendung" zum wahren Sein und Leben, zur „Natur", in höchster Klarheit gewiß:

„. . . Menschen ist die große Lust
Gegeben, daß sie selber sich verjüngen;
Und unsiegbar groß wie aus dem Styx
Der Götterheld, gehn Völker aus dem Tode,
Den sie zur rechten Zeit sich selbst bereitet.
O gebt euch der Natur, eh sie euch nimmt!"

„So wagt's! was ihr geerbt, was ihr erworben,
Was euch der Väter Mund erzählt, gelehrt,
Gesetz und Bräuch, der alten Götter Namen,
Vergeßt es kühn, und hebt, wie Neugeborne,
Die Augen auf zur göttlichen Natur!"

Aus dieser tieferen Einsicht in die Lebensgesetzlichkeit der Völker aber schöpft Empedokles die Verheißung:

„. . . Wie auf schlanken Säulen, ruh
Auf richt'gen Ordnungen das neue Leben,
Und euren Bund befest'ge das Gesetz.
Denn o ihr Genien der wandelnden
Natur! dann ladet auch, ihr heitern,
Das freie Volk zu seinen Festen ein,
Gastfreundlich! fromm! denn liebend gibt
Der Sterbliche vom Besten . . ."

Freilich, diese Verheißungen, diesen „Bund", in dem das „neue Leben" die „richtigen Ordnungen" des Seins erkennt und erfüllt: bezieht Hölderlin nicht mehr auf das griechische Volk. Sie werden Gestalt gewinnen in dem „heiligen Herzen der Völker" — in Deutschland . . .

3.

In neuer Tiefe und Gewalt erlebt Hölderlin die geschichtlichen Mächte, die bisher am nachhaltigsten die abendländische Geschichte geformt haben: Griechentum und Christentum. Ihr Verhältnis wird gegenüber den Auffassungen der abendländischen Geschichte neu gefaßt.

Das Griechentum ist und bleibt die Macht, die bisher am tiefsten die Gesetze des Seins und des Lebens, den göttlichen Grund der Welt, offenbart hat. Besonders sind es die späteren Gedichte, die diesen Geist des Griechentums als der ursprünglichsten Manifestation des Göttlichen atmen. In ihnen werden — nicht als romantische Sehnsucht, die unverbindlich, gestaltlos und geschichtlos ist, sondern in ursprünglicher Wahrheit und

Wirklichkeit — die Ordnungen erhellt, in denen wir das göttliche Sein und Leben schauen und erfahren. Als Ausdruck, als Darstellung und Lichtung dieser Gesetze formt sich Sprache, Stil und Aufbau der späteren Gedichte Hölderlins. Jene Gesetze sind vielleicht nicht der letztmögliche, aber ein bisher tiefster Ausdruck alles Seins und Geschehens. Unter ihrem Gesetz steht die ganze Geschichte.

Um dieser ihrer Wahrheit und Ursprünglichkeit willen sind die griechischen Offenbarungen auch Maß und Norm der christlichen. Das wird deutlich in den Elegien, die unter dem Titel: „Der Weingott" (1801), später unter dem neuen: „Brot und Wein", zusammengefaßt sind. In ihnen werden in erhabener Schau und Gestaltungskraft die Urgesetze des Seins und des Lebens in den göttlichen Ausdrucksformen der letzten Geheimnisse — als Licht und Dunkel, als Tag und Nacht — dargestellt. In diesen Horizonten enthüllen sich in wehmütiger Schönheit und schicksalsschwerer Bedeutung die allwaltenden und richtenden Ordnungen der abendländischen Geschichte.

... Heimkehrend von den Freuden des Tages ruhen die Menschen. Voll von Sternen glänzt über die Gebirgshöhen traurig und prächtig die Nacht herauf (1). Es ziemt sich, ihr Kränze zu weihen und Gesänge, damit in dem Dunkel ein Tagen, in der finsteren Zeit einiges Menschliche, das heiligtrunkene, das strömende Wort sei, „heilig Gedächtnis auch, wachend zu bleiben bei Nacht" (2). Aber göttliches Feuer treibt aufzubrechen: das „Offene" — das ist im tiefsten griechischen Sinn das Offenbare (ἀλήθεια, die Wahrheit) — zu schauen. Dies besteht hierin: „Es sei um Mittag oder es gehe bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maß, allem gemein, doch jeglichem auch ist eigenes beschieden ..." Dies ist griechisches Vermächtnis. „Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott" (3). Wo aber sind die Throne, die Tempel und Gefäße? Wo leuchten sie, „die fernhintreffenden Sprüche"? „Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick? Wo ist das schnelle? Wo brichts allgegenwärtigen Glücks voll donnernd aus heiterer Luft über die Augen herein?" Aber des Wortes (Logos) Gewalt, in dem die griechische Offenbarung Lichtfülle wird, wächst, so tief die Nacht auch ist. So kündet sich ein neuer Tag den Menschen an (4). Aber zu blendend ist ihnen das Glück zuerst, und sie scheuen die Götter. Aber dann kommen sie selbst in Wahrheit „und gewohnt werden die Menschen des Glückes und des Tags und zu schaun die Offenbaren" (5). Nun ehrt der Mensch die Götter. Niemand darf sie schauen, der nicht vor ihrer Ätherklarheit besteht. „Drum in der Gegenwart der

Himmlischen würdig zu stehen, richten in herrlichen Ordnungen Völker sich auf . . ." Aber wo sind sie? (6) Nur zu Zeiten erträgt der Mensch die göttliche Fülle. Es gilt auszuharren in der Not und der Nacht, die stark machen, bis Helden erstehen, die den Göttern ähnlich sind. In dieser — unserer — kargen und dürftigen Zeit ists das Los der Dichter, wie des Weingottes Priester in heiliger Nacht von Land zu Land zu ziehen (7).

Als die Himmlischen aufgestiegen waren und über der Erde mit Recht das Trauern begann, und zuletzt noch ein stiller Genius, Christus, erschien, der des Tages Ende verkündete, blieben einige Gaben zurück. Wenn auch die Starken zu größten Freuden fehlen, so bleibt aber stille noch einiger Dank. „Brot ist der Erde Frucht, doch ist es vom Lichte gesegnet; und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins." Darum denken wir im christlichen Abendmahl der Himmlischen, die früher dagewesen, und die in richtiger Zeit zurückkehren. So singen die Sänger dem Weingott (8) . . . Dionysos und Christus: dies Problem Nietzsches steht als leibhafte Vision vor uns. Von Hölderlin her sieht Nietzsche das Christentum, um es der Gegenwart als das Problem der Probleme zu überantworten.

Mit Recht sagen die Dichter, daß Dionysos den Tag mit der Nacht versöhne und die Spur der entflohenen Götter den Götterlosen hinab in das Finstere bringe. An uns aber erfüllen sich die Gesetze: Nacht und Licht, Chaos und Kosmos sind das Urwesen des Seins und des Lebens. Aber wir wissen es nicht — bis die göttliche Lichtfülle jeden erkennt und durchdringt. Indessen kommt als Fackelschwinger der Sohn des Höchsten, der Syrier, unter die Schatten hinab. „Selige Weise sehns, ein Lächeln aus der gefangnen Seele leuchtet, dem Licht tauet ihr Auge noch auf" (9).

Christus ist uns durch die abendländische Geschichte und durch unsere eigene Geschichte vertrauter denn die griechischen Götter. Aber das ist des Dichters Überzeugung, daß Christus der letzte jener Götter ist, Bruder des Herakles und des Dionysos. Darum ist es möglich, daß durch Christus noch ein Schimmer der griechischen göttlichen Welt in unsere Nacht leuchtet. Durch ihn sind die Götter gegenwärtiger, „und näher wieder leben sie wie vormals". Ja, durch ihn wird eine neue Einkehr der Götter auf Erden vorbereitet. Denn, so sagt man von Christus: in ihm sei Göttliches auf Erden erschienen. So vermögen wir aus der Gestalt Christi, als einem letzten Abglanz des höchsten Lichts der griechischen Götter die Zuversicht eines neuen gewaltigeren Erscheinens der Götter zu schöpfen. Christus selbst ist kein Anfang. Er hat das Ende

des Tages verkündet und die Nacht — unsere Nacht, in der die Götter ruhen, eingeleitet und ihre Stille und ihr Dunkel milder gemacht...

Ein Verkünder des Kommens der Götter, des Anbrechens eines neuen Tages aber ist, alle Verheißungen in sich erfahrend und erhellend, der Dichter.

„Jetzt aber tagt's! ich harret und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über den Göttern des Abends und Orients ist,
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder
Nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende wieder."

Diese Vision ist weder „allgemein" oder „idealistisch" oder nach orientalischem Vorbild „eschatologisch": sondern dies Kommen geschieht konkret und als Leben, darum zugleich wahrhaft geistig als das Erwachen und Neuwerden des Vaterlandes, des deutschen Volkes.

„So krönt, daß er schaudernd es fühlt
Ein Segen das Haupt des Sängers
Wenn er dich, der du
Um deiner Schöne willen bis heute
Namlos geblieben, o Göttlichster!
O guter Geist des Vaterlands
Sein Wort im Liede doch nennet."

Die Verheißungen des Göttlichen gewinnen ihren Sinn im deutschen Volk. Aber erst wenn der Dichter „des heilig nüchternen Wassers genug getrunken", vermag er das Wesen des deutschen Volkes zu nennen. „Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, ist aber am meisten das Vaterland. Die aber kost ein jeder zuletzt". Denn das Vaterland ist nicht zu beschwören im Rausch, sondern in heilignüchterner Klarheit, als die in göttlicher Lichtfülle offenbare Ordnung und Gestalt des deutschen Volkes.

So sucht und sieht Hölderlin, der Verkünder und Seher, das Göttliche. Nicht die seligen Götter, die im griechischen Lande erschienen sind, darf

er nun noch anrufen. Sie sind Sage geworden. Aber in ihren Schatten werden die neuen Mächte lebendig.

„Denn die da kommen sollen, drängen uns,
Und länger säumt von Göttermenschen
Die heilige Schar nicht mehr im blauen Himmel."

Nicht der Vergangenheit, sondern der Gegenwart gilt die Liebe des Herzens. Die Gegenwart aber ist voll von Verheißungen. Der Seher überschaut das Weltgeschehen und dessen Wandlungen. Der Adler, der Bote des Höchsten, steigt empor. Und nach Germanien schauend ruft er laut:

„Du bist es, auserwählt
Alliebend und ein schweres Glück
Bist du zu tragen stark geworden."

Germanien gilt die Verheißung, weil sie in den Zeiten der Nacht und des Schlummers, — des abendländischen Weltalters, wie des todtrohenden Sturmes „groß an Glauben" an das Göttliche war und ist. In ihr lebt das Göttliche. Darum ist sie auserwählt. Dies bedeutet nicht eine allgemeine Berufung und Verwandlung „im Geist". Sondern der „Tochter der Erde" — der Natur und dem ganzen natürlichen Wesen Germaniens, dessen schönste Blume und Blüte die Sprache und der Geist ist: gilt die Liebe der Götter. Aus dieser Totalität und Fülle des Lebens hat sie bisher ihr Lieben und Leiden, ihre Ahnungen und ihren Frieden ausgesprochen. Nun darf und wird sie als heilige und klare Wahrheit sagen, was sie bisher nur geahnt hat. Damit bricht der große Mittag an. Vergangengöttliches tönt wieder, und aus den Fernen erglänzt die Zukunft. Diese Mitte der Zeit faßt und bindet die ewigen Mächte des Äthers, des Lichts, der Klarheit der göttlichen Ordnungen, wie die der Erde, des Dunkels, des heiligen Chaos — die Urgesetze alles Seins und Lebens. Nun sind die Götter gegenwärtig, und aus dieser Kraft und Fülle des Göttlichen, nicht mit äußerer Gewalt, gibt Germania Rat den Königen und Völkern.

Diese Bindung des germanisch-deutschen Lebens an den göttlichen Grund der Welt — diese tiefste religio sieht Hölderlin als die Aufgabe und Sendung Deutschlands. Was suchen wir unsere Aufgaben bei den alten Propheten? Gewaltiger sind die Mahnungen und Verheißungen des deutschesten unserer Dichter . . .

Von ihm selbst aber gelten die Worte:

„Mein leidend Leben neigt dem Schlummer zu;
Doch gütig lohnt der himmlischen Verheißung
Dem Frommen ... der im Reich nie wandeln darf ..."

§ 36. Die Idee und die Wirklichkeit des Neuen Reichs

I.

Metaphysische Grundfragen

Die gesamten bisherigen Untersuchungen haben zu ihrem einzigen Sinn und Ziel die Idee und die Wirklichkeit des Neuen Reichs. Sie sind weder Programm noch Konstruktion. Sie sind der Versuch, zu den wahrhaft geschichtlichen und geschichtsbildenden Prinzipien insbesondere unseres germanisch-deutschen Daseins vorzustoßen, durch die ungeheuren Verdeckungen unseres eigenen Wesens hindurch zu dessen tiefstem Grund zu gelangen.

Unsere Untersuchungen zur griechischen Religion, Kunst und Philosophie, zu den Ideen und Werten, Ideologien und Wertillusionen des abendländischen Weltalters, zu den Manifestationen des germanisch-deutschen Lebens: sind zentriert in dem Versuch der Herausarbeitung des Grundwesens der nordisch bestimmten Völker. Dieses Grundwesen, wie die geschichtliche Erfahrung zeigt, an das durch Erbe, Zucht und Züchtung, Geburt und Schicksal geformte Leben jener Völker gebunden: offenbart sich zuletzt in den Grundwerten, deren Träger sie sind. Diese Grundwerte sind Ausdruck — so suchten wir zu zeigen — der ursprünglichen Daseinshaltung, die aus der Idee der Ganzheit des Seins als Sein das Leben zu bestehen versucht. Die Idee der Ganzheit, oder kurz die Idee ist die Form, in der das Sein als Sein, das menschliche Dasein inmitten des Seins, erfahren und vollzogen, erstrebt und gewollt wird. Dies ist das Philosophieproblem, das durch die Griechen konzipiert ist, um das in unserer eigenen Geschichte immer wieder gerungen wird. In ihm manifestiert sich die ursprünglich nordische Daseinshaltung innerhalb des konkret erfaßbaren und aufweisbaren geschichtlichen Lebens. Da es in dieser Philosophie um die Ganzheit des Seins als Sein geht — ist sie wesensmäßig nicht überholbar. Darum gibt es nur eine Metaphysik. Denn aus der Idee der Ganzheit des Seins als Sein leben und existieren: das bedeutet der Absicht und dem Wollen nach — aus der Wahrheit des Seins als Sein leben und existieren. Nicht zufolge einer „Theorie", sondern als Ausdruck einer einzigartigen Daseinshaltung, zutiefst und zuletzt jener heroischen Lebensform, die das Sein als Sein, das Sein in allen

seinen Bezügen, den rätselvollen und den offenbaren, den dunklen und den lichten, bejaht und vollzieht.

Dieses Phänomen der Metaphysik und Philosophie, die geschichtliche Tatsache, daß es Metaphysik und Philosophie gibt, ist keineswegs selbstverständlich — sondern es ist daran gebunden, daß — nach den geschichtlichen Zeugnissen — das Griechentum, dieses durch und durch nordisch bestimmte Volk, in den höchsten Akten seines heroisch-tragischen Existierens die Idee des Seins als Sein entdeckt, vielleicht wiederentdeckt, und als sein nationales Schicksal zu vollziehen sucht. *Aus eben dieser Grundhaltung wird die Idee der Metaphysik und Philosophie in unserer Geschichte immer wieder geboren*, wenn auch allzuoft durch andere Medien gebrochen und verdeckt. *Nicht in der Naturanlage als solcher, sondern in der nordischen Naturanlage, die die höchsten Menschen fähig macht, in Einsatz und Opfer das tief verborgene Weltgesetz zu entbergen und zu vollziehen: darin beruht die Sendung, die Größe und das Schicksal der nordisch bestimmten Völker.* Dieses Wesen der Metaphysik meint im letzten Grunde Kant, wenn er von der Metaphysik als „Naturanlage" spricht (Prolegomena). Diese Metaphysik, in der der Mensch kraft der Idee des Seins als Sein die ewigen Ordnungen des Seins zu entdecken und zu leben sucht: ist die tiefste Bindung (religio) des Menschen an die verborgene, in ständigem Opfer zu entbergende, innerste Wahrheit alles Lebens und Seins — an das Göttliche.

Wie aber entdecken sich diese Ur- und Grundwerte?

Wir nähern uns ihnen, wir begreifen sie als unser innerstes Leben, insofern wir uns entschlossen dem Existieren hingeben. In Einsatz und Einsatzbereitschaft entdecken wir die Grundmöglichkeiten unseres Daseins inmitten des Seins — daß wir in gleicher Ursprünglichkeit vor das Sein und das Chaos, in die Wahrheit und Unwahrheit, in das Wissen und Nichtwissen gestellt sind. Inmitten des Seins sind wir von Chaos und Untergang umgeben. Das ist das Grundgesetz der Welt. *Wir verstehen es, insoweit wir es bestehen.* Nur in der Tapferkeit des Existierens, in der das Wissen um die Existenz frei wird, erfahren wir uns als aus der Wahrheit oder Unwahrheit heraus die Ordnungen des Seins vollziehend oder verfehlend — selbst im Untergang das ewige Gesetz des Seins bejahend. Weil das Existieren ständig vor das Sein und das Chaos gestellt, des Untergangs als einer Grundmöglichkeit gewärtig, sich nur um so entschlossener und tapferer im Sein zu halten sucht: darum ist das wahr-

hafte Existieren heroisch-tragisches Existieren. Dies ist die tiefste Rechtfertigung des heldischen Lebens. Aus dem heldischen Leben, dem heroisch-tragischen Existieren, erwächst das Heil (σωτηρία, Platon). Denn dieses Leben vollzieht das Urgesetz der Welt. In ihm ist die Tapferkeit keine zufällige Eigenschaft, das Opfer keine unglückliche Zumutung — Tapferkeit und Opfer sind die Urweisen und die Urnotwendigkeiten, kraft deren das menschliche Dasein inmitten des Seins sein Wesen erfüllt, und so in der Erhebung, selbst noch im Untergang der ewigen Ordnungen des Seins gewiß, im Existieren wissend wird.

Diese Konzeption der Metaphysik, in der Wissen und Leben, Idee und Existenz von der Wurzel her vereinigt sind, bedeutet also nicht eine Philosophie der Wirklichkeit „überhaupt", zumal der geschichtlichen Existenz „überhaupt", die dann nachträglich durch die konkreten „Tatsachen" und „Fakten" zu erläutern oder zu belegen wäre. Eine solche Trennung ist nur ein Ausdruck jenes ständig mißverstandenen Platonismus, der fast die gesamte abendländische Geschichte durchzieht und beherrscht. Wir lehnen die logische oder ontologische Trennung von „Wesen" und „Tatsache" ab. Im Horizont ihres Wesens allein, als ihrer Ganzheit, enthüllt sich die Tatsache als Tatsache, das heißt in ihrer Wahrheit. Das ist der Grund, aus dem in diesem Buche nicht vom Wesen der Geschichte „überhaupt": sondern einzig vom Wesen und Wesensgesetz unserer konkreten abendländischen, zumal deutschen Geschichte gehandelt wird. Darum steht das Grundwesen, stehen die Grundwerte des heroisch-tragischen Daseins nicht neben der Geschichte, sondern sie sind die Grundwerte und die Grundwahrheit unserer Geschichte selbst. Es ist in diesen Untersuchungen gezeigt worden, durch welche ungeheure Verflechtung widerstreitender Motive jene Fundamentalwerte immer wieder verdeckt und verschüttet worden sind — wie sie aus dem tiefsten Grunde des deutschen Lebens trotz allem immer wieder hervorbrechen. Unserer Epoche ist es auferlegt, sie in neuer Tiefe zu fassen und zu leben: an dieser Aufgabe wird sie sich erfüllen, oder aber — das ist die andere Grundmöglichkeit, der wir wachen Bewußtseins ins Auge sehen müssen, damit alle Kraft sie zu überwinden vereinigt wird — zerscheitern.

Diese Grundwerte sind — so haben wir gesehen — Ausdruck und Form jener Lebenshaltung, die in der Idee und kraft der Idee der Ganzheit die Ordnung des Seins als Sein zu entdecken und zu vollziehen sucht. Diese ursprüngliche Werthaltung ist geboren aus dem Mut und der Kraft

zur Idee der Ganzheit des Seins als Sein: deshalb durchherrscht sie, soll sie durchherrschen, die Totalität unserer Existenz und Existenzordnungen. Sie ist von ihrem letzten metaphysischen Ursprung her Prinzip und Form des ganzen Lebens, der totalen Lebensordnungen. Darum aber schließt sie unmittelbar ein: die konkreten Ideen und Forderungen einer echten Volksordnung, einer tieferen Wirtschaftsordnung und einer wahren politischen Ordnung — die totale Ordnung der deutschen Gemeinschaft.

Die Idee und die Wirklichkeit der Gemeinschaft erwächst in der Identität des Horizontes des Existierens, das heißt nur auf dem Grunde der Identität der Werthaltung, kraft deren sich den Einzelnen und den Völkern im Existieren das Sein und das Leben erschließt. Einzig und allein in der Identität dieses Horizontes können sich Ich und Du, Mann und Weib, Vater und Sohn, Lehrer und Schüler, Führer und Gefolgschaft wahrhaft begegnen. In diesem Einklang der Werthaltung und der Wertgesetze weiten und verstärken sich durch Begegnung, durch Ruf, Anruf und Unterredung, durch die Gemeinsamkeit des Tuns die existenziellen Kräfte der Gemeinschaftsglieder, stehen sie in einem gleichen Lebensrhythmus. — Hieraus geht hervor, daß der Einzelne und die Gemeinschaft letztlich nicht im Widerspruch stehen. Je tiefer der Einzelne die in der Idee der Ganzheit des Seins als Sein zum Ausdruck kommende Werthaltung erfaßt und lebt: desto ursprünglicher ergreift und verwirklicht er die totalen Ordnungen des Lebens und Seins — der Gemeinschaft. Auf der Kraft, die im Letzten einsam ist, jene tieferen wahren Ordnungen des Existierens ihren Verdeckungen zu entreißen, sie zu leben und die Gemeinschaft auf sie frei zu verpflichten, beruht das Führertum.

In der Metaphysik der Ganzheit des Seins als Sein, die kraft der heroisch-tragischen Daseinshaltung der höchsten Repräsentanten der nordisch bestimmten Völker im Existieren selbst als geschichtliche Aufgabe und als Schicksal erfahren wird — gründet die Idee des Reichs. Sie ist die im geschichtlichen Existieren sich verwirklichende und erprobende ganzheitliche Ordnung des germanisch-deutschen Lebens. Diese „kosmische" Ordnung umfaßt alle Einzelbezüge des Lebens, deren Sinn und Wesen nicht in ihrer Selbständigkeit, sondern in der Erfüllung der aus der Idee des Ganzen fließenden Aufgaben und Normen besteht. So aber werden die Gefahren beschworen, die der Idee und der Wirklichkeit des Reichs begegnen und begegnet sind: sich zu ver-

strömen in dem Universalismus einer abgelösten Idee — oder sich zu beschränken auf zufällige Besonderheiten, in denen die Idee des Reichs zu einer partikular-provinziellen Organisation erstarrt. Indem das germanisch-deutsche Volkstum sich begreift als den berufenen Träger der metaphysischen Werte des Lebens, indem es das geschichtliche Leben aus seinen Verdeckungen und Verhüllungen befreit: begründet es eine neue Geschichtsepoche mit neuen, tieferen und ursprünglicheren Werten — durch die die anderen Völker nicht bedroht werden, zu denen sie vielmehr aufgerufen werden nach ihren Kräften, ihrem Können, und ihrem Wesen aus ihrer Freiheit heraus teilzuhaben ... In der Idee des Nationalsozialismus, die in diesem letzten Sinne erst in Generationen wirklich werden wird, um die wir in ständigem Kampfe ringen als um das Prinzip der totalen Erneuerung unseres geschichtlichen Lebens: findet die ursprüngliche Idee des Reichs ihren Träger. Seine Grundbegriffe Tapferkeit, Einsatz, Opfer: sind metaphysische Wertbegriffe. Sie bergen keine Geisteshaltung, aus der heraus die kriegerische Bedrohung irgendeines Volkes entspringen könnte. Es geht ihm einzig und allein um die innerste Erneuerung des germanisch-deutschen geschichtlichen Lebens. Und wenn er die gewaltsame Unterwerfung des deutschen Schicksals unter eine fremde, wesenlose, unwahre und zerstörerische „Ordnung" ablehnt, so bürgt er um so tiefer für den Frieden, der aus der Aufgabe der Erneuerung des geschichtlichen Lebens entspringt. Er ist überzeugt, daß er eine die innerste Freiheit aller Völker berührende, rettende Aufgabe übernimmt ...

II.

Ursprünge und Verheißungen

Unsere Untersuchungen führten zu der Idee, in der der gesamte Inhalt unserer deutschen Geschichte, in ihrer Hoheit und in ihrem Glanz, in ihrem Leid und in ihrer Tragik zusammengefaßt ist: zur Idee des Reichs.

Wie ist es tiefer zu verstehen, daß in dieser Idee alle Inhalte unserer Geschichte — die philosophischen, politischen, kulturellen, religiösen — vereinigt sind? Daß ihr Wesen unauflösbar verbunden ist mit der Gestaltung oder mit der Auflösung der Idee des Reichs?

Das Reich: das ist die heiligste Aufgabe, an die in aller Geschichte Menschen und Völker ihr Dasein und ihr Schicksal gebunden haben. Das Reich ist die Einheit von Geist und Wirklichkeit, die Einheit von Idee und

Existenz. Die Urgründe und die Urverheißungen des Reichs sind aber damit nicht — wie in anderen geschichtlichen Daseinsformen — Wohlfahrt, Sicherheit und Glück: sondern das heldische und heroische, das vom Urwissen durchleuchtet und das ewig im Tragischen verwurzelt ist.

Damit aber enthält die Idee und die Wirklichkeit des Reichs die tiefsten und die letzten metaphysisch-religiösen Werte des Lebens. Sie ist der Urgehalt unserer Geschichte, keiner fremden Inhalte fähig noch bedürftig ...

Wir sehen im Licht der Geschichte eine Urform des Reichs bei den Griechen, diesem uns natur- und wahlverwandten Volke. Es führt eine große Linie von der Religion Homers, den Tragödien des Aischylos und Sophokles zu Sokrates und Platon. Die Religion, die Kunst, die Philosophie enthalten eine und dieselbe Urwahrheit, in der der Genius des griechischen Volkes sich offenbart. Er spricht sich dahin aus: daß der Mensch vor die Grundmöglichkeiten des Seins und des Verfalls (Kosmos und Chaos) gestellt ist ... daß er in einem tieferen Wissen, das aber nur in der Tapferkeit und im Opfer geboren wird, der ewigen Ordnung des Seins inne wird ... daß der Mensch und das von ihm vertretene Volk in der Bejahung und in dem Vollzug der ewigen Ordnung des Seins sein Leben und sein Heil (σωτηρία) gewinnt, und in der Verletzung der Seins- und Lebensordnung dem Untergang, dem Chaos anheimfällt. Dies ist das Gemeinsame der Religion, der Tragödie und der Philosophie als der höchsten Ausdrucksformen des griechischen Lebens selbst. Darum aber geht nicht, wie Nietzsche einmal sagt, das Kunstwerk der griechischen Tragödie an Sokrates zu Grunde: sondern Sokrates vollendet sie, indem er ihr Wesen geschichtlich lebt. Sokrates vollzieht in der unmittelbaren Wirklichkeit der Geschichte eine wahrhaft sophokleische Tat. In seinem Kampf gegen den gegebenen Staat, in dem Opfer seines Lebens enthüllt er das wahre Gesetz und die wahre Ordnung des Staates — allerdings nur einem sichtbar. Das staatliche Leben ist die einzige und wahre Tragödie — so offenbart sich Platon von Sokrates her das Urwesen des griechischen Daseins. Alles geschichtliche Leben — so verstehen wir jenen Satz Platons — beruht auf dem Heldischen, das aus der Idee erhellt wird, und dessen ewiger dunkler Untergrund das Tragische ist ... Geschichte heißt: das Schicksal vollziehen. Das ist das aus nordisch-griechischem Urvermächtnis entdeckte und geoffenbarte Wesen der Geschichte, das im Griechentum, ebenso aber in den Kündern des Wesens der germanisch bestimmten Völ-

ker immer wieder hervorbricht, im Nibelungenlied, im Parzival, in den Tragödien Shakespeares und Kleists, bei Hölderlin . . .

Im Griechentum gewinnt diese Bindung des Lebens an die Seinsordnung, an das Weltgesetz, an den Logos (Herakleitos), an die Idee, ihren höchsten Ausdruck in der platonischen Philosophie. In den Urwerten des griechischen Lebens, in der Einheit von Tapferkeit, schauendem Wissen und notwendigem tragischem Opfer: enthüllt Platon aufs neue die Grundlagen des Lebens — die unauflösbare Einheit von Geist und Leben, Logos und Bios, Idee und Existenz. Diese Einheit gestaltet sich allein in der Geschichte, in der Wirklichkeit des Staates, der Politeia. Der Staat ist die Wirklichkeit gewordene Idee. Darum ist die Politeia eine Urform der Idee des Reichs.

In einer ganz anderen religiösen und metaphysischen Ebene wird im Christentum die Idee, der Logos mit der Wirklichkeit und dem Leben vereinigt. Der Logos ward Fleisch. Vom Griechentum her verstehen wir am tiefsten den Sinn dieser Vereinigung. Wie nach griechischer, so offenbart sich auch nach christlicher Auffassung im Opfer die Wahrheit und das Wesen des Lebens. Aber es erfolgt eine gewaltige Umwertung der griechischen Werte, die wir uns an einem Beispiel verdeutlichen. Das die Wahrheit des Lebens offenbarende Opfer ist nicht das ewige Gesetz der Geschichte — es ist einmalig. Die Wahrheit des Lebens erschließt sich nicht der vom Urwissen erleuchteten Tapferkeit — sie stellt sich im Glauben dar. So entspringt nicht nur ein neuer, zugunsten des Glaubens abgeschwächter und umgewerteter Begriff des Wissens — das Wissen und die Wissenschaft sind bis heute „Theorie": sondern von hier beginnt zugleich ein neuer Sinn der Geschichte. Denn auch in dieser neuen Einheit von Logos und Leben gründet die Idee einer Politeia, aber einer neuen Politeia. Dieses Staatswesen (Politeuma) ist im Himmel: so heißt es beim Apostel Paulus. Auf solcher Grundlage erhebt sich, um Inhalte der römischen Geschichte erweitert, der weltgeschichtliche Gedanke der Civitas Dei, des Gottesstaates, des „Reiches" Gottes, wie Luther ihn eindeutscht und umprägt. Der neue christliche Sinn der Geschichte transzendiert den geschichtlichen Staat, den Hort und das Gesetz des geschichtlichen Lebens zugunsten des universalen Gottesstaates, dessen geschichtlich-übergeschichtlicher Ausdruck die Kirche ist. Das ganzheitliche Reich wird relativiert durch die universale Civitas Dei...

In der Verknüpfung dieser ungeheuren, im letzten Grunde zueinander in Spannung und Widerspruch stehenden weltgeschichtlichen Inhalte, die wir kurz als Griechentum und Christentum bezeichnen, entspringt das abendländische Weltalter in seinen Ideen und Ideologien wie in seiner geschichtlichen Dynamik. Jene Verknüpfung ist zugleich Synthesis und Antithesis. Um sie ringen in letzter Tiefe die germanisch bestimmten Völker und vornehmlich das deutsche Volk: um — ebensosehr in der Übernahme jener Inhalte, wie in dem Versuch, das ursprünglichste Eigenwesen zu gestalten — im abendländischen Weltalter sein Schicksal zu vollziehen. Die beherrschenden geistigen, kulturellen und politischen Grundlinien dieses Weltalters werden bestimmt durch jene antik-christliche Verknüpfung, von Augustinus und Thomas bis zu Hegel — um von den Epigonen zu schweigen. Eine ursprüngliche Idee, entdeckt und verwirklicht aus dem eigensten Leben der Völker, hat es in diesem Weltalter kaum jemals gegeben . . . und wenn, dann am tiefsten in Deutschland. Kant sucht sie. Geweisagt ist sie durch die großen Dichter, in denen die Blitze des germanisch-deutschen Lebens aufleuchten, und geoffenbart ist sie durch die Taten der Heroen, in denen die Urwerte jenes Lebens aufbrechen, so im Weltkriege . . .

In diesem gewaltigen geschichtlichen Raum, dessen beherrschende Grundwerte und mächtigste Dynamik jener antik-christlichen Verknüpfung entspringen: gestaltet sich innerhalb und in den Grenzen des abendländischen Weltalters, getragen von dem deutschen Volke, die Idee und Wirklichkeit des Reichs . . .

Aus der Zwiespältigkeit jener Grundidee, deren Vermählung mit der geschichtlichen Wirklichkeit das „Heilige Römische Reich Deutscher Nation" begründet — wir gebrauchen diesen Ausdruck, obgleich er spät und vielleicht nicht ganz richtig ist — verstehen wir das Urgesetz dieses Reiches. Es erfüllt sein Wesen, indem es sich als Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum manifestiert . . .

Aber es ist dieselbe, nur tiefer verborgene Zwiespältigkeit, die auch die folgende Form der Idee und Wirklichkeit des Reiches beherrscht. Letztere entspringt mit der Reformation Luthers. Diese, wie die in ihrem Gefolge erscheinenden Philosophien, führen jedoch keine neue geistige, kulturelle und politische Ordnung herauf. Sie durchbrechen die innere Gesetzlichkeit und Dynamik des abendländischen Weltalters nicht: sie schwächen bestimmte Kräfte desselben ab, um andere zu verstärken. Die innere Zwiespältigkeit der Grundidee des abendländischen Weltalters

bleibt, wenn auch verdeckt und verborgen, erhalten. In der Vermählung jener Grundidee mit der neuen, preußisch bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit gründet das „Preußische Reich Deutscher Nation". Das innere Ethos dieses Reiches wird gestaltet durch das Hohenzollernsche Preußentum, das sich in hellster Klarheit in Friedrich dem Großen als Wirklichkeit gewordene Idee offenbart. Jenes Reich ist das Werk Bismarcks und seiner Helfer, der großen Feldherren und der von ihnen geführten Heere. Scheint es einen Augenblick lang in seiner ursprünglichen Idee seine Wirklichkeit zu begreifen und zu gestalten: so verfällt es alsbald der abendländischen Dynamik, die nur deshalb nicht als solche erkannt wird, weil sie in säkularisierter Form erscheint . . . So hat dieses Reich seinen Schwerpunkt nicht in sich selbst. Wir ahnen die tiefere Notwendigkeit des tragischen Schicksalsweges dieses Reiches, der von Versailles nach Versailles führt . . .

Aber ein Tieferes und Gewaltigeres kündigt sich an.

Denn wir wissen, daß aus den Opfern und Opfernden des Weltkrieges eine neue Begeisterung, ein neuer Geist — eine neue Bewegung entstanden ist, die das ganze deutsche Volk erfaßt und mitreißt.

Hier gilt das Wort Goethes: Am Anfang war die Tat. So versteht Goethe, im tiefsten deutschen Sinne, jenes Wort, an das wir vorhin rührten: Am Anfang war der Logos.

Am Anfang war die Tat: das ist nicht eine Tat der Willkür, sondern die Tat, die entsprungen ist aus der Wesensgesetzlichkeit des deutschen Menschen, aus seinem Logos, aus seiner Idee, vollstreckt durch den Führer des deutschen Volkes . . .

In der Vermählung von Logos und Leben, Idee und Existenz entsteht das Neue Reich, das „Germanische Reich Deutscher Nation", das berufen ist, ein neues Weltalter heraufzuführen.

Wie haben wir diese neue Einheit von Geist und Leben, Idee und Existenz tiefer zu verstehen?

Wenn wir das Wesen der Idee in letzter Ursprünglichkeit erfassen wollen, müssen wir dessen wieder inne werden, daß die Idee kein theoretisches Prinzip, sondern eine ursprüngliche Daseins- und Werthaltung ist, die von den Griechen entdeckt und verwirklicht ist, und um die in unserer ganzen Geschichte immer wieder gerungen wird. Das Urgesetz der Idee, das sich in der ursprünglichsten Daseins- und Werthaltung des griechischen, wie des germanisch-deutschen

Volkes ausspricht, ist mit einem einzigen Ausdruck zu umschreiben: es ist Ganzheit. Die Idee ist die Form, in der und kraft der das Sein als Ganzheit, als allwaltende Ordnung erfahren und gelebt wird. Die Idee ist das ewige Urgesetz, die Seins- und Lebensordnung selbst. Aus dieser Idee leben, das bedeutet: aus der Wahrheit des Seins und Lebens existieren. Nicht zufolge einer Theorie: sondern als Ausdruck jener einzigartigen Daseinshaltung, jener heroischen Lebensform, die das „Sein als Sein", das Sein in allen seinen Bezügen, den rätselvollen und offenbaren, den dunklen und den lichten bejaht und vollzieht und darin das Sein heiligt. Das ist der letzte Sinn der Einheit von Philosophie und Leben, Idee und Existenz.

Diese Einheit von Idee und Existenz als Ausdruck einer ursprünglichen Daseins- und Werthaltung ist keineswegs selbstverständlich. Sie ist geschichtlich daran gebunden, daß das Griechentum in den höchsten Akten seines heroisch-tragischen Existierens die Idee, die Idee des Seins als Sein, das ist die Idee der Seins- und Lebensordnung entdeckt und als sein Schicksal zu vollziehen sucht. Aus eben dieser Grundhaltung wird das Urgesetz der Idee in unserer Geschichte in immer neuen Ansätzen verwirklicht — wenn auch allzu oft durch andere Mächte gebrochen.

In dieser Daseins- und Werthaltung spricht sich also kein „allgemeines Menschentum" aus, sondern — so haben wir gesehen — offenbart sich das höchst konkrete, metaphysische Grundwesen der nordisch bestimmten Völker, zumal des griechischen und des germanisch-deutschen Volkes. Dieses metaphysische Grundwesen ist unauflöslich verbunden mit dem durch Erbe, Geburt und Schicksal, Zucht und Züchtung geformten Leben dieser Völker, ihrer „Naturanlage". Aber die Naturanlage als solche ist nur Möglichkeit, in diesem Sinn Verpflichtung. Denn nicht in der Naturanlage als solcher, sondern in der Naturanlage, insofern sie den höchsten Menschen fähig macht, in Einsatz und Opfer das Urgesetz der Idee, das Weltgesetz zu vollziehen: darin besteht die Größe, die Sendung, das Schicksal jener Völker, zutiefst des deutschen Volkes.

Dies ist die letzte und tiefste Bindung des Lebens jener Völker, des deutschen Volkes, an das Urgesetz der Idee. Diese Bindung (religio) ist verschieden von der Form anderer Religionen, auch von jener Form, nach der über das Wesen der Welt der Spruch eines schaffenden und aufhebenden, eifrigen und zürnenden, liebenden und

heimsuchenden Gottes verhängt ist. Beides bleibt verschieden: auch dann, wenn die abendländische Geschichte, fast zwei Jahrtausende lang, in dem unaufhörlichen Versuch der Vereinigung des nicht zu Vereinenden, in Philosophie und Theologie, Geschichte und Leben den Inbegriff ihrer Ideen und Ideologien zu gestalten unternahm . . .

Wir stehen an dem entscheidenden Wendepunkt, an dem wir uns herauslösen aus dem abendländischen Aion, an dem ein neues Weltalter entspringt. Es verwirklicht sich in den Urwerten und Grundwerten, kraft deren die Idee, das Weltgesetz, unter neuen Opfern, unter stellvertretendem Wissen eines höchsten Menschentums in das Leben der Völker hineingerissen wird. Das bedeutet: es baut sich auf in der Idee und Wirklichkeit des Neuen, des Dritten Reichs. Denn das ist das Reich: daß ein bestimmtes Menschentum seine Existenz an die Idee, an die Seins- und Lebensordnung selbst bindet, daß es sein Leben aus der Idee der Ganzheit und Totalität vollzieht . . . Darum ist das Reich die totale Lebensordnung, sich darstellend als echte Volksordnung, wahre politische, wirtschaftliche und kulturelle Ordnung — die totale Lebensordnung, die im Einklang steht mit der kosmischen Gesamtordnung, und die Ausdruck ist des „Seins als Sein". Darum ist die Idee und Wirklichkeit des Reichs der geheime Mittelpunkt, das Herz der Geschichte . . .

In der ursprünglichen Idee und Wirklichkeit des Reichs geht das durch Geburt und Schicksal bestimmte Wesen des germanisch-deutschen Volkes eine unauflösliche Verknüpfung, einen ewigen Bund ein mit dem im Weltgesetz sich manifestierendem Göttlichen. Das ist das Reich. So beantworten wir die Frage: was ist deutsch?

Wenn wir dieses Urwesen und diese Urverheißungen des deutschen Lebens im Neuen Reich wahrhaft vernehmen: so erschrecken wir vielleicht vor der Größe und Gewalt der Verpflichtung, die uns auferlegt ist — und uns bleibt nichts als Hingabe und Dienst.

III.

Das Gesetz der Geschichte

Wir gingen in diesem Buche aus vom Griechentum als einem uns nächst verwandten Volkstum, bei dem — in „südlicher" Abwandlung — die Fundamentalwerte unseres eigenen Daseins zu höchster geschichtlicher Sichtbarkeit und Wirksamkeit gebracht worden sind. Diese Fundamental-

werte sind die Formen, in denen die Urgewalten des Existierens gebändigt werden, kraft deren sie ihre verborgene Gesetzlichkeit enthüllen ... Dies ist das tiefste Wesen der griechischen Tragödie. Darum stellt sie das Thema der Geschichte. Denn Geschichte heißt: im Vollzug oder in der Verletzung der Seins- und Lebensordnungen, in Erhebung oder Fall das Schicksal vollziehen ... Dies ist die griechische wie germanische Schicksalsidee, wie sie in der griechischen Religion, Tragödie und Philosophie, ebenso aber in der germanischen Götterwelt, dem Nibelungenliede, den Tragödien Shakespeares und Kleists, in den Dichtungen Hölderlins zum Ausdruck und zur Gestaltung kommt. Diese Schicksalsidee ist weder theistische Fügung, noch atheistisches Fatum: in ihr wird vielmehr das wahre Wesen der Menschen und Völker offenbar, — ihre Kraft oder Unkraft, das Leben und die Geschichte zu bestehen. Diese Schicksalsgläubigkeit, die die tiefsten Kräfte frei werden läßt, ist darum zugleich die ursprünglichste Bindung (religio) an die Idee des Seins und des Lebens — an den göttlichen Grund der Welt ...

Auf dieser Grundlage versuchten wir die innere Wesensgesetzlichkeit der abendländischen Geschichte, besonders der deutschen Geschichte, die Notwendigkeit ihrer Katastrophe — wie die Notwendigkeit einer radikalen Erneuerung ihrer Ordnungen und ihres Lebens zu verstehen. Wir legten die geschichtlichen Motive und Prinzipien dar, in denen die spezifisch abendländischen Ideen und Ideologien als Formen der geschichtlichen Existenz gründen. Wir zeigten, wie in ihnen mit innerer Notwendigkeit die Auflösung der Ordnungen und Werte, die Zersplitterung der geschichtlichen Existenz in verschiedenartige, zentrifugale Existenzbahnen faktisch wird — wie hieraus, mit ebenderselben inneren metaphysischen Notwendigkeit, die wir aus der griechischen Tragödie kennen, das Chaos, die Katastrophe erfolgt.

Darum steht vor und über der ganzen abendländischen Geschichte das richtende Wort des Aristoteles: „Das Sein lehnt es ab, schlecht verwaltet zu werden" (*τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς*).

So offenbart sich uns die Göttlichkeit des Seins als Sein. Aus ihr schöpfen wir den Mut und die Kraft zu Einsatz und Kampf um die wahren, eigentlichen Ordnungen unseres Daseins inmitten des Seins. In dieser Achsendrehung, die die große Bewegung vollzieht, die uns erfaßt und erfüllt: soll und wird sich unser geschichtliches Leben erneuern, damit wir wahrhaft werden, was wir sind.

So ist unsere Konzeption der Philosophie und Wissenschaft die Besinnung auf die Grundlagen und Grundwerte unseres Seins und Lebens, in denen wir des göttlichen Grundes der Welt innewerden. Und wie die platonische Philosophie, als höchster Ausdruck des griechischen Wesens und Wollens, gipfelt in der Politeia: so wird unsere Philosophie und Wissenschaft, als Form unseres germanisch-deutschen geschichtlichen Lebens, ihren höchsten Rang gewinnen in der Idee und Wirklichkeit des

Neuen Reichs.

Regiſter

Schriften ſind unter den Verfaſſernamen eingeordnet,
Adjektiva unter ihren Subſtantiven.

Abendland 22 f., 31, 97 f., 127, 147, 156 f., 176, 201, 223, 246 f., 250 ff., 272, 279, 339, 348
Aiſchylos 28, 34–36, 39, 41, 107, 312
  Perſer 34
  Oreſtie 35 f., 54
Akademie 293, 315, 322
Aktualität 141 f., 208, 277 ff., 289 ff.
Albert der Große 136, 139, 219
Albert von Sachſen 155
d'Alembert 164, 167, 244, 248
ἀλήθεια 65, 85, 88, 110, 261, 308, 337
  vgl. Offenbarſein, Wahrheit
Alexander 34
Alkibiades 44, 47 f., 50
All 76, 80, 84–87, 228, vgl. κόσμος
Allgemeinheit 52 f., 56, 76, 140–143, 145 f., 153 f., 165, 194, 209 f., 225, 237, 270, ſ. a. Begriff, Univerſalismus
Althuſius 163, 247
Amerika 191, 198 f., 248
analogia entis 208
ἀνάμνησις 62 f., 74, 260
Anaxagoras 48, 115
Anaximandros 30, 80, 270
Anaximenes 80, 81
Anſchauung 73, 219, 269 f., 311, 313, 316
Anthropomorphismus 27
Antichriſt 279
Antike 22, 130, 133, 137, 150, 158 f., 198, 233, 259, 302, ſ. a. Griechentum
Antinomie 259, 267
Antiſthenes 69
Antitheſis 97, 102, 113 ff., 144, 230
Anytos 48 f.
Aphrodite 26
Apollon 25, 26, 35
  Apolliniſch 32, 260
Aporie 45, 52, 53
a priori 62, 313
ἀρχή 80 f.
Areopag (Blutgericht) 35, 36
ἀρετή (Tugend) 33, 45, 48, 52–55, 61, 66, 71–76, 79, 103, 124, 218, 302
Ariſtarch von Samos 309
Ariſtophanes 44, 45 f., 49
Ariſtoteles 52, 82, 87–93, 128, 271, 288, 304, 352
  Analytika 312
  Phyſik 282
  Metaphyſik 44 f., 88 ff., 92 f.
  Politik 76 f.
  Simplicii commentaria 309
Ariſtotelismus 136 f., 139–144, 151, 154 f., 158, 208, 221
Artemis 26
ἀσέβεια (Gottloſigkeit) 45, 48, 50, 58
Aſien 191, 198 f., 248
Askeſe 171 f.
Aſtronomie 309 f.
Athen 49 f., 55, 56, 103
Athene 25, 26, 35
Atom 158, 161, 165
Auguſtinus 59, 103, 104, 113–131, 139, 144 f., 152, 153, 181, 212, 241, 324, 348
  Soliloquia 123
  Confessiones 122, 150
  De civ. Dei 122, 123
  De div. quaest. 115 f.
Auguſtinismus 132 ff., 137, 150 f., 192, 200, 214, 282, 328
Autonomie 56, 156, 159, 163, 174, 180, 186, 247, 267, 286
  der Philoſophie 79, 296, 303
Averroës 143
Axiom 315, 316

βασιλεία 105, 130, vgl. Reich
Begriff 44, 52, 62, 78, 196, 227 ff., 258
  allgemeiner Begriff 52 f., 73, 87, 140, 142
de Belleforeſt 326 f.

Berkeley 194 f.
Beruf 172, 213, 320, 321
Berufung s. Sendung
Bewußtsein 52, 196, 232, 237
Bibel 172, 200, 242
  A. T. 184, 212, 214, 218, 332
    Propheten 232, 340
  N. T. 104, 131, 212, 214, 218, 332
    Synoptische Evangelien 103
    Evangelium des Johannes 103, 105, 108, 110
    Apostelgeschichte 103
    Römerbrief des Paulus 107, 210
    1. Korintherbrief des Paulus 103, 105
    2. Korintherbrief des Paulus 105
    Philipperbrief des Paulus 105
Bildung s. παιδεία
βίος s. λόγος
Blindheit 29, 39, vgl. Verborgenheit
Bodinus 163, 247
Brucker 151
Bruno, Giordano 219, 221 f.
Bund 97, 257, 321, 336, 351
Burckhardt 32, 34, 154
Burdach 149, 150

Calvin 210
χάος (Chaos) 25, 32, 33, 42, 77, 89, 94, 259 f., 272 f., 327 f., 330, 334
  Chaos der Werte 243, 258
  vgl. décadence, Katastrophe, Untergang, Grundmöglichkeiten
Charmides 49
χωρισμός (Chorismos) 59, 80, 86, 307
Christentum 22, 59, 101 ff., 113 ff., 137, 145, 150, 174, 207, 225, 231–233, 235, 239 f., 325, 328, 332 f., 336 ff., s. a. Griechentum
Christus 23, 42, 107, 109 f., 210, 225, 232, 273 f., 338
χρόνος (Chronos) 30, 75, 334
Cicero 131
Civitas Dei 124, 130 f., 141, 212, 214, 347
  Civitas Terrena (Diaboli) 130 f. vgl. [Reich
Clausewitz 269
cogito 181 f., 192
Comte 164 f., 167, 196, 248

Dante 149 f.
Dasein 11 f., 27 f., 31, 48, 52 f., 56, 69, 73, 114, 120–125, 167, 175 ff., 204 f., 222, 240 f., 249, 296 f., 304 f., s. a. Mensch, Existenz
  Grundmöglichkeiten 13, 28, 39, 42, 63 ff., 92, 120 ff., 204, 260 f., 299, 305 f., 314, 334, 342 f.
  Daseinskreise 28, 62
  Kampf ums Dasein 70, 162
  Dasein Gottes s. Gottesidee
Dauer 77, 92, 271
décadence 31, 92, 206, 306, vgl. χάος
Definition 45, 81, 85, 87, 279
Deismus 174
Delion 47
Demeter 28
Demiurg 115, (84 f.)
Demokrit 45, 158
Denken 81 f., 181 f., 192, 258, 270, 311
Descartes 150, 161, 170, 179–184 f., 187, 192, 200 f., 202, 249
Deutschland 97, 134, 156, 164, 167, 191, 293, 336, 340
  deutsches Volk 147, 265, 268, 300, 331, 339, 344, 348 f., 350 f.
  Deutschtum 14 f., 95, 220, 301, 313, 332, 351
  germanisch-deutsch 57, 94, 187, 214, 218 f., 257, 311 f., 314, 320 f., 322 f., 341, 344
Dialektik 50, 56, 83, 190, 243, 258, 261, 276, 278, 314
  bei Hegel 37, 169, 228, 230, 238 f., 241 f.
  transzendentale Dialektik 94, 127, 261, 289
Dichtung (Dichter) 42 f., 74, 190, 323 ff., 338
Diderot 244
δίκη (Dike) 30, 35, 263
Dilthey 150 164, 170, 190, 210, 213, 221, 224, 258, 325
Dimension 283 f., 289 ff.
Ding 116, 117 f., 167, 282 f., 311, 316, vgl. Objekt
  Ding an sich 289
Diogenes 69
Diogenes Laertius 49, 69
Dionysos 23, 24, 42, 109 f., 111, 331 f., 338
  Dionysisch 32, 260
Dionysius Areopagita 135
Dogma (Dogmatik) 111, 139, 152, 190, 225, 262, 311
δόξα 85, 105
Duns Scotus 138, 152 ff., 208, vgl. Scotismus
Dynamik 163 ff., 168 f., 268
δύναμις 93, 289 f., vgl. Potentialität

Eckehard 219 f.
Eden 95
εἶδος (Eidos) 74 f., 82 ff., 86, 88, 307
Einheit 70 ff. 81 f., 315, 319, 328, 347
Einzelnes 83 f., 86, 143 f., 307 f., 310 f.
Elea 112

Eleusinische Mysterien 24, 50
Empirismus 91, 191–206, 223
ἐνέργεια 93, 106, 182, 206, 289 f.
Energie 161 f., 165 ff., 283
England 164, 167, 191
Entwicklung 168 f., 243, 324 f.
ἐπιστήμη 85
Erfahrung 91, 132, 155, 192–194, 197 f., 200 ff., 251, 290, 315
f. a. Metaphysik der Erfahrung
Eriugena, Scotus 135
Erkenntnis 91, 121, 195, 219 f., 280, 310 f.
Erkenntnistheorie 23, 62, 91, 159, 182, 186, 317 f.
Erlösung 101, 123, 125, 187, 210, f. a. Versöhnung, σωτηρία
Erscheinung 289, 309, 313, vgl. Phaenomena
Erinnyen 28, 35, 263
Erziehung f. παιδεία
Eschatologie 129, 187, 277, 339
Eudoxos von Knidos 309
Euripides 41
Ewigkeit 75, 121, 142, 274 ff., 288
Existenz 11 f., 63, 75 f., 114 ff., 126, 141 ff., 228, 251 f., 259 f., 267 f., 270–272, 278 f., 286, 288 f., 291 f., vgl. Dasein
Existenzordnung 12, 37, 68, 76, 79, 102, 271, 305
moderne Existenz 128, 156, 250, 275
geschichtliche Existenz 70, 114, 189 f., 258, 267, 281 f., 303, 311, 344 f.
Existieren 28, 32, 57, 61 ff., 75 ff., 80, 95, 105 ff., 206, 257 f., 263 ff., 277, 293, 323 f.
heroisch-tragisches Existieren 39, 42, 50, 94 f., 110 f., 241, 299, 305 f., 314 f., 325 f., 343, 346
vgl. Metaphysik der Existenz
Experiment 266

Fichte 167, 184 f., 207, 224, 229, 247, 287, 333
Form 25, 87 f., 115 ff., 141 ff., 153, 206, 210 f., 214, 218 ff., 257 f., 264–269, 308, vgl. εἶδος
Formalismus 55, 175, 196, 203, 275, 286 f.
Frank, Sebastian 171
Frankreich 167 f., 249, 269, vgl. Französische Revolution
Franz von Assisi 149
Freiheit 267, 286, 288–292, 294, 322, 345, vgl. freier Wille, Autonomie
Friedrich II. 149
Friedrich der Große 236, 349
Führertum 177, 214, 251, 258, 322, 344

Gäa 25
Galilei 155, 158, 160 f., 170, 247
Ganzheit 53, 72 ff., 78–88, 92 f., 140 f., 212, 264 ff., 280, 297 f., 303–306, 307 f., 310–316, 318, 341, 350 f., vgl. Totalität
Gattung 288, vgl. εἶδος
Gegenwart 230, 277–283, 302, 340, vgl. Jetzt
Geist 20 f., 188, 228–234, 238 f., 244 f., 293, 320, 331, 339 f., vgl. νοῦς
Geist und Leben 57, 92 f., 106, 206, 218 f., 228 ff., 252, 262, 298 ff., 306, 314 f.
vgl. Weltgeist, Volksgeist
Geisteswissenschaft 158, 175, 244
Geltung 202 f.
Gerechtigkeit 36 ff., 45, 58, 61, 66, 71, 107, 225 f.
Gericht 30 f., 177, 270, 274, vgl. Weltgericht, δίκη
Germanentum 94, 233, 237 f., 241, 328, 346, germanisch f. a. Deutschland
Geschichte 12, 24, 76–78, 97, 138, 153, 198, 230, 241, 259, 270, 278 f., 284, 291, 302, 307, 334 f., 343 ff., 351 f.
Geschichtsbegriff (Denken) 92, 102, 105, 128 ff., 138, 144 ff., 169, 229, 280, 312–315, vgl. Materialismus
Heilsgeschichte 101 f., 108, 130 ff., 215, 273 f.
Weltgeschichte 13, 131, 230–233, 237 f. 242, 280
f. a. geschichtliche Existenz, Wirklichkeit, Natur und Geschichte, Dauer
Gesellschaft 69, 162–165, 169, 247
Gesetz 107, 183, 225 ff., 234, 237, 266, 268, 351 f.
Gesetz des Staates 38 f., 43, 58, 68, 234, 311
vgl. Gesetz des Seins, Welt-, Natur-, Sittengesetz
Gestirne 95, 96, 309 f.
Glauben 21 ff., 109, 124, 203, 208 ff., 213 f., 296, 340
Glauben und Wissen 22 f., 31, 105, 152, 347
Gleichgewicht 29, 33 f., 36 f., 144, 164, 166, vgl. Harmonie
Gnade 105, 123, 137, 210, 215ff., 225, 240
Goethe 96, 159 f., 271 f., 296, 326, 349
Gorgias 73
Gottesidee 51, 84, 101, 108, 122 f., 141, 152 f., 183, 194, 203, 208 ff., 217, 219 ff., 275, 323, f. a. Vernunft, Wille
Gott und Mensch 27, 108, 123, 174, 210, 220, 232, 236 f., 274, 303, 325

Gott-Seele-Welt 114 ff., 122, 126 ff., 133 f., 136, 151 ff., 173, 181, 196, 201, 216, 219 ff., 235, 238, 246, 261, 267, 274, 282
Götter 25 ff., 325, 337 ff., 352
das Göttliche 26, 30, 39, 57, 66, 265, 305, 339 f., 342, 351
Gottlosigkeit s. ἀσέβεια
Gottschalk 135
Grammatik 83
Grenze 81, 83, 263, 279, vgl. Definition
Griechentum 19–24, 27, 32, 69, 79, 89 ff., 93–98, 123, 231, 237, 260, 270, 296, 303, 312, 331 f., 335 f., 342, 346 f., 351
Griechentum und Christentum 97, 101–131 f., 137, 144, 177, 235, 241, 246, 333 f., 336 f., 347 f.
Grotius 162, 247
Grundmöglichkeiten s. Dasein
Grundwerte 41 f., 104, 107, 297, 301 f., 324 f., 341 ff., 351
Gut (Idee des Guten) 68, 70, 76, 77, 84, 92, 123

Harmonie 138, 160 f., 167, 177, vgl. Gleichgewicht
Hegel 22 f., 37 f., 42, 118, 152, 164 f., 167–170, 207, 216, 223–245, 248, 258, 282, 314, 348
Der Geist des Christentums 224 ff.
Systemfragment 224 ff.
Philos. d. Geschichte 26, 231 ff., 237 f.
Phänomenologie 229, 231
Enzyklopädie 231, 234 ff.
Rechtsphilosophie 236
Vorlesungen über Religion 37 f.
Heidegger 29, 181
Heil 64, 89, 106 f., 125, 152, 204, vgl. σωτηρία
Heilsgeschichte s. Geschichte
Hellenismus 59, 88 f., 102 ff., 312
Hellingrath 34
Hera 26
Herakleides 309
Herakleitos 91, 103 f., 263, 347
Herder 224, 229
Hermes 26, 29
Hesiod 28
Hobbes 163 f., 170, 188, 247 f.
Höhlengleichnis s. Platon
Hölderlin 33 f., 42, 66, 78, 109 f., 225, 252, 271, 293, 323, 330–341, 347, 352
Hyperion 330 f.
Empedokles 331–336
Gedichte 336–341
Holbach 244
Homer 24ff., 28 f., 43, 79, 242
Ilias 28, 160
Odyssee 29
Humanismus 24, 94, 149, 154, 296, 302, 331
Hume 195 ff., 262
ὕβρις (Hybris) 35
ὑπόθεσις (Grundlegung) 309 f.

Jaeger, Werner 29, 55, 89, 103
Ich 11, 179 ff., 185, 191–197, 200 ff., 249
Ideal 187, 257 f., 287 f., 323, 330
Idealismus 109, 116, 119, 165, 167–170 f. 180–191, 197, 201, 206, 223, 228, 240, 247, 277, 281, 287, 331, 339
Idee 11 ff., 257, 270, 296, 349 ff.
bei Platon 37, 43, 57, 63, 71–76, 78, 80–88, 114 f., 297, 307, vgl. Ideenlehre; Augustinus 115 ff.; Thomas 117, 141 f.; Duns Scotus 153, 211; eingeborene Ideen 181, 200; idea 192, 195, 200 f.; Wolff 117 f.; Kant 118, 308; Hegel 118, 229 f., 232, 237 ff.
Idee der Ganzheit, des Reichs, der Form usw. s. Ganzheit, Reich, Form usw.
Ideenlehre 59, 61, 114 ff., 126, 133 f., 139 ff., 150, 173 f., 188, 192, 200 ff., 204 f., 235
Ideologie 13, 93 ff., 166 ff., 184, 187, 198 f., 206, 250 f.
Jetzt (νῦν) 75, 187, 231, 272, 277 ff., 282 ff., 290 f.
Illusion 261, vgl. Verborgenheit
Immanenz 145, 153, 159, 161, s. a. Transzendenz
imperium 113, 136 f., 146, 149, 154, 214, 222, vgl. Reich
Individualismus 56, 68, 162 ff., 183, 222, 265
Individuum 54, 61, 68 f., 76, 96, 129, 142 f., 145, 153 f., 163 ff., 168, 173, 209, 221 f., 228
Innerlichkeit 31, 124 f., 212 ff., 234, 274, 286, 333
Intellektualismus 20, 41, 89, 306
Johannes 103 f.
Ironie 52, 190
Irrationalismus 208 f., 218, 268
Judaisierung 112.

Kaisertum 137, 146, 149, 214, 348
Kant 33, 59, 73, 94 ff., 118, 127 f., 132 f., 151, 161, 184, 187, 202, 259, 261 ff., 266 f., 270, 281 f., 284–292, 296, 308, 310 f., 313, 315, 316, 318, 348
De mundi sensibilis 308

Kritik der reinen theoretischen Vernunft 127, 130, 202, 259, 261, 266 f., 281, 285 f., 289
Prolegomena 259, 262, 288, 334
Kritik der reinen praktischen Vernunft 96, 257, 266 f., 285 f., 289
Kritik der Urteilskraft 288
Kapitalismus 165, 172, 298
Katastrophe 29, 78, 128, 167, 250, 252, 264, 314, 352, vgl. χάος
καθόλου 45, 52 f., 87 f., 92, 312
katholisch 209, vgl. Kirche
Kategorie 290, 313
Kausalität 196, 204, 267, 286, 290
Kepler 155, 158, 160 f., 247
Kierkegaard 98, 109, 119, 240, 243
Kirche 111, 141, 198, 205, 325, 347
katholische 144, 146, 162, 213 f., 215 f., vgl. sacerdotium
protestantische 212, 214, 216, vgl. Protestantismus
Klassenkampf 169
Klassizismus 24, 94, 296, 302, 332
Kleist 95, 252, 347, 352
Königsberg 322
Kopernikus 155, 158, 159 f., 214 221, 247, 250, 310 f.
kopernikanische Wendung 159 f., 214, 262, 308–312, 314
κόσμος (Kosmos) 25, 33, 81, 85, 89, 94, 115, 259, 289, 306, 338, vgl. All, Universum, Grundmöglichkeiten
natürlicher Kosmos 114, 125, 134, 145, 154, 158 f., 173 f., 247, 267, 274 f., 285 ff.
Kosmopolitismus 69, 295
Kraft 161, 163, 165, 166 f.
Krisis 54, 95, 112, 129, 178, 246, 250, 264, 268 f., 277, 279, 291 ff., 297
Kritias 49
Kritik 91, 118, 195, 263, vgl. Kant
Kritik der geschichtlichen Vernunft 259
Kunst 120 f., 154, 231 f., 237, 322 ff., 332
Kyniker 50, 68 f.
Kyrenaiker 50

Laches 47
Languet 163
Leibniz 161, 229
Leben 65–68, 78, 94, 110 ff., 197 f., 210, 226, 230, 334, 339, s. a. Geist, λόγος
Leukipp 158
Licht 25, 64 f., 108, 110, 139, 261, 273, 334, 338
Liberalismus 164 f., 203, 224, 244, 258, 294 f.
Locke 150, 179, 191 ff., 200 ff.
Logik 45, 52, 228, 230, 269 f., 312 f.
λόγος (Logos) 41 ff., 46, 56 f., 60 f., 72, 81, 84 ff., 103 f., 105 ff., 115, 269 f., 274, 308, 349
λόγο (Wort) 45, 103 f., 105 ff., 140
λόγος καὶ βίος 14, 21, 46, 66, 92, 257 264, 292, 347, 349
Luther 104, 152, 209, 212–218, 348
Lykon 48

Machiavelli 163
Macht 58, 164, 234 f.
Marburger Schule 185, 202, 249
Marlowe 328
Marx 164 f., 168 f., 244
Maß 35, 104, 252, 263, 266, 280, 316, 324 f., 337
Maß, Zahl, Gewicht 160 f.
Materialismus 168 f., 203, 224, 244, 277, 297, 323
Mathematik 62 f., 84, 160 f., 185, 195, 261, 283 f., 315–319, vgl. Naturwissenschaft
Mechanismus 162 ff., 168, 170, 174
Meletos 48 f.
Mensch 27, 101, 123 f., 145, 150, 153 f., 183, 218, 250, 257, 285, 306 f., 319, 333, s. a. Dasein, Gott und Mensch
Menschheit 58, 70, 131, 140, 164 f., 169
Metaphysik 132, 159, 292, 300, 304, 306 f., 312, 318, 341 ff.
der Erfahrung 32, 202, 252, 290
der Existenz 43, 263–269 ff., 319, 323, 328 f.
griechische 28, 60, 63, 89 ff., 304, 342; mittelalterliche 132, 135, 143, 153, 215, 274; moderne 174 ff., 178, 182 f., 186, 198, 204 ff., 283, 275, 316; bei Kant 132, 262 ff.; Hegel 242 f., 245
μέθεξις (Methexis) 59, 78–88, 308
Methode 52, 61, 164, 172
Mill, J. St. 165, 167, 196
Mittelalter 97, 135, 137, 139, 146 f., 208, 246, 326
Modernität 93, 97, 164 f., 211, 242 f., 247, 250
modernes Zeitalter 98, 147, 158, 201, 319, vgl. moderne Existenz, Philosophie, Wissenschaft, Metaphysik
Möglichkeit 93, 118, 290, vgl. Potentialität
Moeller van den Bruck 191
Moira 28 f., 33
Moltke 269
Moral 287, 317
μορφή 87 f.

Musik (musisch) 68, 261
Mystik 171, 219 f., vgl. Pantheismus
Mythos 62, 66, 84 ff., 115, 276

Natur 74, 125, 137, 141, 160 f., 210, 215, 228, 231, 267, 281 f., 287 f., 310, 330 ff., 339 f.
Natur und Geschichte 69 f., 168, 209 ff., 236 f., 243 f., 267, 281 f., 290
Naturanlage 66 f., 150, 229, 281, 307, 324, 342, 350
Naturgesetz 161 ff., 167, 173 f., 176 f., 183, 186 f., 198, 205, 210, 247, 283, 309 f.
Naturrecht 163
vgl. φύσις, natürlicher Kosmos, natürliches System
Naturwissenschaft 154 f., 158–163, 165 ff., 174, 182 f., 185, 204, 247 f., 315 ff.
Neuhegelianismus 168 f., 224, 243
Neukantianismus 59, 118 f., 168, 184 ff.
Newton 160, 174, 247
Nibelungenlied 325, 347, 352
Nichts 68, 122 ff.
Nicolaus von Cuës 219, 220 f.
Nicolaus von Oresme 155
Nietzsche 16, 23, 31, 32, 41, 42, 60, 94, 98, 109 f., 178, 240, 243, 250, 258, 260, 262 f., 264, 276, 292, 294, 305, 311, 338, 346
Nominalismus 140, 153, 165, 208 ff., 222, 246
νόμος 107
Norden, nordisch 89, 212, 252, 260, 262, 264 f., 272, 313, 325 f., 330, 341 f.
griechisch-nordisch 57, 79, 94, 109, 111, 218, 346
Notwendigkeit 31, 77, 238 f., 241, 270, 288–292
Noumena 259, 262, 267, 286 f., 290
νοῦς 20, 85, 115, 244

Ockham, Wilhelm von 138, 153, 208
Objekt 51, 63, 285, vgl. Subjekt-Objekt-Relation, Ding
Objektivität 125 f., 175, 248, 251, 259, 278, 285, 287 f., 316
Offenbarsein 29, 56, 85, 107 f., 110, 273, 312, 337, vgl. ἀλήθεια
Offenbarung 26, 107 f., 110, 121 f., 124 f., 129, 134, 139, 152, 154, 174, 177, 200, 209 f., 218, 239, 273, 276,
Okeanos 25 [337
ὄν ἢ ὄν 288, 304, 312
Ontologie 61, 145, 154, 175 f., 181, 183, 187, 198, 201 f., 205, 221, 249, 267, 285
Opfer 39, 42, 50 f., 55 f., 70, 94, 111, 264, 297, 343, 347, 349
Ordnung 14, 27 ff., 56, 63, 84, 86, 95 f., 177, 214, 303, 308, 312, 314, 329, 344, vgl. Seins-, Existenz-, Wert-, Schöpfungs-, Stufenordnung
Oresme s. Nicolaus von Oresme
Orlando Furioso (Ariost) 160
Orient 88, 108, 111 f., 122, 131, 187, 218, 231, 237, 277, 304, 313 f., 332, 339
Ostpreußen 322
Otto, W. F. 26, 27, 28
οὐσία 74, 83, 84, 216, 276, 279

Paestum 112 f.
παιδεία 67 f., 75, 260 f., vgl. Zucht
Bildung 243, 294, 324
Erziehung 52, 198, 243, 251, 316, 319
Pädagogik 291
Pantheismus 171, 207, 219, 220–223, 224, 226, 231, 233, 238
Parmenides 61, 81, 112, 272
Paulus 103, 324
Petrarca 150
Phainomena 259, 262, 267, 286, 290, 309
Philo 113
Philosophie 14, 52, 78 f., 135, 239 f., 250, 258, 260 f., 264, 278, 293–301, 303, 306, 317 ff., 341 f., 353
griechische 19, 32, 40, 58, 63 f., 70, 80 f., 88, 90 f., 106 f., 303 f., 308, 342; arabische 136, 139, 143; moderne 20 ff., 80, 106, 154 f., 188 f., 201, 206, 262, 265 f., 275 f., 286, 317 f.
Philosophie und Theologie 20 ff., 98, 105 ff., 109, 114, 116, 119 f., 135, 139, 144, 151 f., 215, 236, 239 f., 243
Philosophieren 14, 57, 58, 70, 91, 127, 263
Physik 155, 161 f., 185, 244, 283 f., 316
φύσις 53, 66 f., 91
Pindar 46, 214, 276
πίστις 85, 105, 107
Planck 283
Platon 30, 36 f., 39, 41 ff., 49, 50, 53, 57–88, 91, 107, 114 f., 128, 158, 234 f., 236, 252, 263, 271, 274, 296 f., 307, 308 f., 320, 353
Apologie 44, 46, 48–51
Laches 61
Gorgias 61
Protagoras 61, 71 f., 76
Menon 61, 62 f., 71, 73 f., 76, 121, 260
Phaidon 44, 59, 61, 71, 74–76, 82, 86, 121, 308 f.
Phaidros 67, 121

Symposion 44, 47 f., 61, 74. 266
Politeia 36 f., 43, 60 f., 64–68, 76, 178, 261, 274, 309
Theaitetos 61
Parmenides 61, 82, 87
Sophistes 61, 82 f., 87
Philebos 61, 82 f., 87
Timaios 59, 61, 84–87, 115
Nomoi 42 f., 60, 61, 77, 271, 309
7. Brief 58, 66
Höhlengleichnis 33, 42, 64 f., 91, 260, 261, 324
Sokrateserlebnis 41, 54, 57, 60
Platonismus 59, 80, 130, 136, 144, 150 f., 155, 174, 181, 199 f., 235, 241, 302 f., 311, 343, vgl. Ideenlehre
Plotin 221
πόλις (Polis) 24, 49 ff., 53 ff., 60, 71, 311, vgl. Reich, Staat
πολιτεία (Politeia) 24, 43, 58, 60 f., 66 f., 75 ff., 79, 104 f., 124, 128 ff., 146, 236, 261, 273 f., 302, 346 f.
πολίτευμα 105, 347
vgl. Reich, Staat
Politik 58, 68–70, 198, 212, 214, 293–301, 330, vgl. politische Wissenschaft
Porphyrius 141
Positivismus 164 ff., 186 f., 196 ff., 205, 211, 223, 247 f.
Potentialität (potentia) 142, 152, 208 ff., 289, vgl. Möglichkeit
Potideia 47
Prädestination 123, 131, 217
Protagoras 48
Protestantismus 98, 119, 138, 236, vgl. Kirche
ψυχή 75, 114
Psychologie 127, 186, 191, 196, 245, 247
Pythagoräer 45

Qualität 160, 193 f.
Quantität 85, 142, 160 f., 166 f., 316

Rasse 236, 261, 267, 272, 281, 290, vgl. Naturanlage, Zucht
ratio (Ratio) 88, 134, 172, 177, 188, 190, 203, 205 f., 208, 268 f.
Rationalismus 45, 88, 171 f., 205, 269 f.
Raum 87, 280–284 f., 290, 313, 315 f.
Realität 182, 193 ff.
Reich 14 ff., 96 f., 104, 124, 130 f., 188, 212, 266, 298, 307, 311, 321 f., 341, 344 ff.
Römisches 15, 348
Preußisches (Bismarck) 15, 349
Germanisches 22, 224, 238, 349
Neues Reich 15, 213, 297, 301, 322, 341 ff., 351, 353
Drittes Reich 222, 351
Reichsuniversität 321 f.
Vernunftreich 287, 295
vgl. πολιτεία, πόλις, Staat, βασιλεία, civitas, imperium
Recht 36, 55, 166, 232, 234, 272
Reformation 113, 149, 151, 154, 171, 213 f., 218, 234, 348, vgl. reformatorische Religiosität, Kirche
Relativierung 212, 284
religio (Bindung) 12, 16, 95, 111, 147, 213, 288, 297, 331 ff., 340, 342, 350, 352
Religion 139, 233 ff., 239
griechische 24–30 f., 54, 114, 332, 352
germanische 94, 325, 352
Religiosität 119, 122, 159, 249, 330
reformatorische Religiosität 170–173, 207–218, 224, 233, 238
Renaissance 59, 130, 149 f., 154, 222
res 182
Revolution 14, 46, 113, 128, 138, 157, 166, 168, 187, 214, 234, 277 f., 302, 311, 335
Revolution der Denkart 128, 157, 295, 308
deutsche Revolution 14, 278, 300, 302
Französische Revolution 163, 166, 184, 190
Rickert 185 f.
Rittertum 324 f.
Rom 97, 104, 113, 141, 146, 163, 213 f., 232, 237, 325
Rußland 128, 279, 320

sacerdotium 136 f., 146, 148 f., 154, 214
Säkularisation 59, 97 f., 107, 119, 127 f., 175, 177 f., 187, 200, 203–205, 277
σάρξ (Fleisch), 105 ff., 347
Saxo Grammaticus 326
Schelling 207, 222, 225, 229
Schicksal 13, 29, 32, 36, 38, 75, 94, 110, 121, 128, 147, 178, 218, 226 f., 252 f., 271, 292, 324, 329, 334, 352
Schleiermacher 207, 222, 247
Schlieffen 269
Schöpfung 59, 101, 116–118, 122 f., 133 ff., 140, 142, 219, 239
Schöpfungsordnung 152 f., 196
Schöpfungsmythos 84 f., 115
Scholastik 139, 154, 176, 221
Schwarz, E. 54
Scotismus 209 ff., 246, vgl. Duns Scotus
Scotus Eriugena 135
Seeberg, R. 209 f.

Seele 67, 74 ff., 84 f., 114, 121 f., 124 ff., 134, 143, 220, 260, 274, 282, 316, vgl. Gott-Seele-Welt
Selene 25
Sendung 147, 306 f., 332, 340, 342, 350
Sein 28, 81, 84, 87 f., 110, 114 ff., 125, 127 f., 173 ff., 181, 194, 201 ff., 248, 259 f., 285, 287 f., 293, 329, vgl. οὐσία
Sein als Sein 112, 173, 202, 259, 267, 287 f., 304 f., 307, 312 f., 350 ff.
Gesetz des Seins 12, 25, 92, 95 f., 129, 263, 272, 333 f., 336 ff.
Seinsordnung 26, 31 ff., 39, 55, 62 f., 74 ff., 101 ff., 115, 213 f., 262 ff., 299, 305 f., 335 f., 346, vgl. κόσμος
Seinsbereich 26, 126, 173, 182, 202, 259, 267
Setzung (θέσις) 53, 55, 153, 177, 185, 210 f., 228, 230
Sicherheit 177 f., 184, 206, 216 f., 241, 299, 346
Sittengesetz 96, 286 f.
Sittlichkeit 38, 154, 166, 234, 291
Shaftesbury 222
Shakespeare 95, 252, 323, 330, 347, 352
Hamlet (Amleth) 326–330
Macbeth 226
Sokrates 33, 40 f., 43–57, 58, 60, 68, 107, 128, 235, 263, 312
Sollen 187, 204 f., 249, 317
Solon 29, 30, 46, 270
σοφία 61, 72, 105, 107, vgl. Tapferkeit, Weisheit
Sophokles 34, 37–40, 329
Ödipus 34, 39 f., 62, 260, 273
Antigone 37–39
Sophistik 46, 55, 72
σωτηρία (Heil) 32, 67, 75, 106 f., 111, 121, 343, 346
Spencer 165, 167, 169, 196
Spengler 31
Spezialwissenschaft 175, 185 f., 249, 295, 313, 318 f.
Spinoza 222
Sprache 83, 102 f., 220
Staat 36, 39, 69, 96, 131, 143, 145 f., 163, 166, 212, 233 ff., 236, 262, 272, 273 f., 297, s. a. Gesetz, Vertrag; vgl. πόλις, πολιτεία, Reich
Stange 216 f.
Stoa 103, 104
Stufenordnung 137, 145, 154, 213, 215, 221, 242, 274
Subjekt 195, 200, 214, 285 ff.
Subjekt-Objekt-Relation 27, 125 ff., 133, 167, 186, 208, 215, 267, 274 f., 285–288 f., 333
Subjektivität 125 f., 274, 282, 316, 333
Substanz 143, 161, 182 f., 193 ff., 201, 215 f.
Südwestdeutsche Schule 185 f., 202
Sünde 101, 105, 122 ff., 225, 273
Synkretismus 109
Synthesis 97, 102, 113 ff., 138, 144, 148, 208, 230, 238, 243
synthetische Urteile 313
System 83, 89, 148, 152, 161, 238, 242, 317
natürliches System 158–178, 183 f., 187 ff., 195, 197, 211, 223, 244, 248 ff., 317

Tannenberg 269
Tapferkeit 48, 67, 72, 105, 107, 218, 299, 301, 324, 343
Tat 56, 257, 327, 349, s. a. λόγος
Tatsache 189, 196 f., 203, 249, 343
Technik 21, 162, 265, 298, 320
Teil 53, 67, 71 f., 81 f., 88, 221, 228 f., 310, 318
Titanen 25
Testament s. Bibel
Thales 80 f.
Themis 28
Theodizee 123, 233
Theologie s. Philosophie
θεωρία 21
Theorie 19, 21, 41, 56, 62 ff., 78 f., 89, 106, 117, 119 f., 175, 182 f., 318, 347
θέσις (Thesis) 53, 55, 230, vgl. Setzung
Theut 83
Thomas von Aquin 117, 127, 136 f., 138–147, 148 f., 151 f., 154 f., 158, 161, 176, 208, 215, 219, 348
Thukydides 54 f., 314
Torheit (Wahnsinn) 34, 324, 326 f., 329, vgl. Verborgenheit
Totalität 71, 73 f., 81, 83 ff., 146, 168 f., 222, 238, 278, 284, 287, 344, vgl. Ganzheit
Tragödie 94 f., 329, 346
griechische 30–43, 60, 226, 252, 260, 263, 271, 323, 325, 329
Staat 42 f., 55, 252, 346
Shakespeare 95, 327 ff.
Hölderlin 331 ff.
vgl. tragisches Existieren
Transsubstantiation 215 f.
Transzendenz 70, 80, 108, 130, 204, 208 ff.
Transzendenz-Immanenz 102, 121 ff., 131–157, 207 f., 273 f., 276, 304
transzendental 308, 313, vgl. Dialektik
Troeltsch 171 f.

Tugend s. ἀρετή
Typus 257, 262
Tyrtaios 103

Umwertung 21 ff., 59, 104, 107 ff., 113 f., 222, 235, 274, 311, 347
Unendlichkeit 228
Universalismus 111, 140, 145 f., 163, 176, 222, 235, 238, 265, 345
Universalienproblem 140 f., 154
Universität 170, 293, 299 ff., 317–321
Universum 140, 160 f., 177, 221 f., vgl. κόσμος
Univokation 176
Unsterblichkeit 59, 74 f., 121, 142, 216 f.
Untergang 28 f., 31, 33, 312, 317, 329, 335, vgl. χάος
Uranos 25
Urwerte s. Grundwerte
Utilitarismus 178, 184, 295, 298, 303, 320

Verborgenheit 29, 39 f., 64 f., 324 f., 326 f., vgl. Illusion, Torheit, Blindheit
Vernunft 31, 84 f., 88, 114, 126, 133 f., 139, 164, 188 ff., 208 f., 233, 239, 241 f., 287, 295
göttliche 115 ff., 133, 173
theoretische 163, 183, 268, vgl. Kant
politisch-rechtlich-moralische 162 f., 247
Versöhnung 111, 216, 225 ff., 232, 236, 240 f., vgl. Erlösung
Verstand 117 f., 153, 161, 173, 228
Vertrag 36, 166 f.
Gesellschaftsvertrag 69
Staatsvertrag 163, 166
Vico 224, 229
Volk 68, 76, 131, 146, 150, 168, 177, 185, 188, 224, 257, 265, 272, 291 f., 313, 331, 336 f.
Volksgemeinschaft 36, 54, 301, 344
Volksgeist 224, 229, 231, 233, 236 ff.,
Voluntarismus 153 [244

Wahrheit 29, 31, 32 f., 39 f., 55 ff., 61–65, 85 f., 105, 107 ff., 121, 152, 177, 197, 200, 211, 251, 260 f., 270 f., 273, 298, 303, 307 ff., 311, 324, 347, vgl. ἀλήθεια
Weber, M. 21, 171 f.
Weisheit 48, 51, 61, 69, 72, 105, 107, 272
Weisheit dieser Welt 22, 105, 122
Weinstock 37
Welt 81, 84 ff., 124, 136, 146, 164, 182, 185, 202, 213, 216, 232 ff., 239, 267
Weltgeist 216, 237, 242
Weltgericht 101, 122, 129, 133 f., 177, 273, 277
Weltgesetz 94, 111, 263, 342, 347, 351
Weltprozeß 135, 169, 216, 232, 237, 241
vgl. κόσμος, Gott-Seele-Welt, Schöpfung, Weisheit dieser Welt
Weltgeschichte, s. Geschichte
Weltanschauung 156 f., 250, 279 f.
Weltkrieg 57, 112, 184 f., 189, 204, 206, 266, 279, 293, 297, 301, 319, 348 f.
Werden 82–87, 243, 276 f., 314
Wert 41 f., 53 f., 66, 71, 79, 95, 176, 178, 187, 197 ff., 202 ff., 222 f., 257 f 286, 321
Wertordnung 53 f., 71, 95, 264, 271
Wertrangordnung 145, 148 f., 214, 223, 242
Werthaltung 79, 313 f., 317 f., 343 f.
vgl. Grundwerte, Umwertung, Sollen
Westen 165, 167, 169, 180 f., 184, 190, 191, 195, 204, 248, 295
Wiederkunft 110, 129, 243, 276 f.
Wille 153, 286
göttlicher 116 ff., 122, 133, 152 f., 208 f.
freier 123, 152 f., 208 ff., 289
Wirklichkeit 39, 65, 93, 116 ff., 123, 153, 165, 182, 185 ff., 193 ff., 197, 203 f., 210 ff., 228, 233, 290, 305, 341 ff.
geschichtliche Wirklichkeit 147, 168, 185, 187 ff., 211, 240 ff., 277 ff., 303
Wissen 32 f., 45, 51 f., 61–68, 90 f., 299, 311, 320, s. a. Glauben und Wissen
Wissenschaft 19 f., 32 f., 63 f., 68 ff., 76 ff., 106, 296 ff., 302 ff., 307 ff., 312, 317 f.
moderne 106, 186, 206, 211, 247, 290, 293 ff., 319, vgl. Philosophie
politische 79, 164, 294 f., 297 f., 321
vgl. Geistes-, Natur-, Spezialwissenschaft
Wirtschaft 293, 344
Wolff, Christian 117 f.
Wolfram von Eschenbach 252, 323
Parzival 94, 323–326, 347
Wort s. λόγος

Xenophon 44, 48, 50

York von Wartenburg 170, 190 f.

Zahl 84, 160, 283
Zeit 30 f., 75, 85, 129 f., 269–284 f., 313, 314, 334, vgl. Dauer, Unendlichkeit
Zeus 24 ff., 35, 71, 334
Zivilisation 146, 204
Zucht 14, 251, 257, 262, 272, 294, 324, 341, vgl. παιδεία

Anzeigen der Hanseatischen Verlagsanstalt

Die verwirklichte Demokratie

Die Lehren der Antike. Von Hans Bogner. Kart. RM 7,50, Leinen RM 9,—.

Der Verfasser will an Hand der Entwicklung der attischen Demokratie zwischen 600 und 300 v. Chr. Bedeutung, Werk und Möglichkeiten der Demokratie überhaupt aufzeigen. Er fragt nach der Wirkung der Demokratie auf den Menschen, demzufolge dominiert auch nicht die reine verfassungsgeschichtliche Einstellung. Dem Verfasser kommt es vielmehr besonders darauf an, den Zusammenhang zwischen Demokratie und individualistischer Geisteshaltung aufzuzeigen: Je mehr die Demokratie sich entwickelt, um so mehr lockern sich die Bande der ursprünglichen Gemeinschaft, um so mehr löst sich die Polis, das Sinnbild der Gemeinschaftsverbundenheit auf. Er schildert so nach einem kurzen Überblick über die politischen Formen der Frühzeit — Königtum und Adelsherrschaft — den politischen Entwicklungsgang Athens von Solon über Peisistratos und Perikles bis zum Verfall und der Entartung im peloponnesischen Krieg und läßt dann die Darstellung im 4. Jahrhundert ausklingen. Der Verfasser bemüht sich hierbei, die Stellung der großen Staatsmänner Athens—Peisistratos, Themistokles, Perikles — in und zu der Demokratie ihrer Zeit aufzuzeigen. Zuletzt wird ein Einblick in die staatsphilosophische Ideenwelt Platos gegeben.

Der Kampf um das geistige Reich

Bau und Schicksal der Universität

Von Julius Schmidhauser. Broschiert RM 7,50, Leinen RM 9,50.

Es ist Julius Schmidhauser in seinem gedankenvollen und kenntnisreichen Werk gelungen, seinen ungeheuren Stoff durch eine einzige Antithetik zu gliedern und innerlich zu ordnen, nämlich dadurch, daß er Vergangenheit und Zukunft der Universitäten, seit der besten, großen von Paris, als ein Gegeneinander und einen Wechsel von Platonismus und Aristotelismus ansieht. — Ich könnte mir wohl denken, daß dieses so reichhaltige und zu Entscheidungen herausfordernde Werk von deutschen Universitäten, von Fachschaften ihren Besprechungen zugrunde gelegt würde, denn hier lebt beides, was zusammen Wissenschaft lebendig hält: gründliche Kenntnis des Vergangenen und ein mutiger Jugendwille, aus der Vergangenheit für das Kommende zu lernen.

(Prof. Eduard Wechssler in der „Zeitschr. f. Geschichte d. Erziehung u. des Unterrichts")

Das dritte Reich

Von Moeller van den Bruck. Herausgegeben von Hans Schwarz. 130. Tsd. Leinen RM 5,80. Ungekürzte Sonderausgabe. Kartoniert RM 2,90

Moeller van den Brucks eigentliches Vermächtnis an die heraufkommende junge Nation wurde 1923 sein Buch „Das dritte Reich" — klar in der Führung, glühend im Untergrund. Der Geist Moeller van den Brucks wirkt immer kräftiger im jungen Geschlecht, im Nationalsozialismus, in der deutschen Revolution, deren Symbol das „Dritte Reich" ist. (Ernst Krieck in der Westdeutschen Akademischen Rundschau)

Aus allem, was Moeller auf seinem Wege erfahren, aus der deutschen Menschengeschichte und der Bedeutung von Blut und Boden, aus dem Erlebnis des preußischen Staates und der Erschütterung des Weltkrieges wuchs ihm nach der Zerstörung des zweiten Reiches „Das dritte Reich". Es ist das Vermächtnis einer alten Generation, die in den Erfahrungen des Krieges politisch geworden war, an die junge heimkehrende Generation, die in den Stahlgewittern des Krieges gereift war. Moeller hatte seine eigene Generation überwindend im Durchbruch von der ästhetischen zur politischen Haltung bewußt den Staat gefunden, aber die junge Frontgeneration trug schon im Unterbewußtsein aus dem Gemeinschaftserlebnis in der Hölle des Krieges den neuen deutschen Staat in sich. Ihr wurde Moeller Erwecker zu erkennender Bewußtheit und geistiger Gerüstetheit. Moeller war der große Anreger des Stoffes, aus dem die deutsche Revolution durch den „unbekannten Soldaten" Tat und Wirklichkeit wurde. (Gustav Steinbömer)

Moeller van den Bruck hat den Begriff des „Dritten Reiches" für unsere Zeit geprägt. Moeller van den Bruck gehört zu den Wegbereitern des Nationalsozialismus auf dem Gebiete des Geistes. Entstanden in Deutschlands traurigster Zeit, in den Jahren nach 1918, versucht das Buch, dem jungen Geschlecht Parolen für den Kampf zu geben. Eben hatte Spengler in seinem Werke das Ende unserer abendländischen Kultur verkündet, da schrieb Moeller van den Bruck sein Buch vom dritten Reich, das einen Anfang bedeutet. Moeller van den Bruck stellt nicht ein neues philosophisches System oder ein politisches Programm auf, er schreibt vielmehr eine Morphologie des Revolutionären, Sozialistischen, Demokratischen, Proletarischen, Reaktionären und Konservativen. Das Werk gehört zu den bedeutendsten und wichtigsten Erzeugnissen der Nachkriegszeit. (Politische Erziehung)

Walter Frank

Hofprediger Adolf Stoecker
und die christlich-soziale Bewegung

2. Auflage. Kart. RM 6,80, Leinen RM 7,80

Die nationalsozialistische Bewegung wird weltanschaulich viele der größten Deutschen als die ihren verbuchen können; als eine große Volksbewegung jedoch, die zum erstenmal gegen den internationalen Marxismus und die herannahende Herrschaft des Geldes anzukämpfen sich getraute, wird man die christlich-soziale Bewegung des Hofpredigers Stoecker in Berlin verzeichnen. (Alfred Rosenberg im „Völk. Beobachter")

Nationalismus und Demokratie
im Frankreich der dritten Republik (1871—1918)

Brosch. RM 10,50, Leinen RM 12,50

Mit diesem Buch ist eine neue Bahn in der Geschichtsschreibung der neueren Zeit eröffnet. Hier wird Geschichte gesehen von den Ereignissen her, die wir seit dem Ausbruch des Weltkrieges und dem Durchbruch der deutschen Revolution erlebt haben. Das Buch gewinnt über den Leser, der politischer Dynamik erschlossen ist, einen geradezu magischen Einfluß. Ernst Krieck in „Volk im Werden"

Zur Geschichte des Nationalsozialismus

3. Auflage. Mit einer Abbildung. Kart. RM 1,—

Die Schilderung der Grundlagen, ihrer Wirkung aus der Macht der Persönlichkeit heraus, die Erklärung der Notwendigkeit, den Massen ein neues nationales Ideal zu geben, ferner die völlig einleuchtende Darstellung des November 1923, die Bedeutung der zweiten Wahl Hindenburgs für „Weimar", die Haltung des Führers 1932 — das alles dringt nicht nur in die Tiefe, sondern ist auch eine wissenschaftlich-kulturelle Tat, um den Schlamm-Massen des Dilettantismus endlich den Ernst entgegenzustellen, der längst notwendig war! Prof. Dr. Wilh. Schüßler, Rostock.

Kämpfende Wissenschaft

Mit einem Vorwort des Reichsjugendführers Baldur v. Schirach. Kart. RM 1,—

Ein Kampfruf! Frank erhebt die großen Forderungen, die jeder von uns sich mit glühendem Stempel in die Seele brennen muß, weil ihre Befolgung allein über manchem allzu lauten und leeren Geschrei den Bestand unseres Sieges sichern kann: Frank ruft den arbeitenden, strengen, phrasenlosen Könner auf, daß er nüchtern und herzheiß zugleich an einem gültigen Werk schafft ...

Dr. R. Ganzer „Wille und Macht"